



El islam político

Dolors Bramon





El islam político

Dolors Bramon





El islam político

Dolors Bramon



CATARSATA

Dolors Bramon

Banyoles, 1943. Doctora en Filología Semítica y en Historia Medieval y profesora emérita de estudios árabes e islámicos de la Universidad de Barcelona. Es miembro emérita del Institut d'Estudis Catalans y profesora del Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona. Desde hace más de 40 años investiga el islam en general y las minorías religiosas desde el punto de vista histórico y filológico. Es autora, entre otras obras, de *Contra moros i jueus* (1981; traducción castellana: Península, Barcelona, 1986, y al árabe: Ministerio de Cultura, El Cairo, 2005); *De quan érem o no musulmans. Textos del 713 al 1010* (Eumo, Vic, 2000 y 2002); *Una introducción al islam: religión, historia y cultura*, Crítica, Barcelona, 2002; *Ser mujer y musulmana* (Bellaterra, Barcelona, 2009 y *L'islam avui* (Fragmenta, Barcelona, 2016).

Dolors Bramon

El islam político



DISEÑO DE CUBIERTA: Estudio Sánchez/Lacasta

© Dolors Bramon, 2017

© Los libros de la Catarata, 2017

Fuencarral, 70

28004 Madrid

Tel. 91 532 20 77

Fax. 91 532 43 34

www.catarata.org

El islam político

isbn: 978-84-9097-800-9

ISBN: 978-84-9097-304-2

DEPÓSITO LEGAL: M-12.499-2017

IBIC: HRH/jfsr2

este libro ha sido editado para ser distribuido. La intención de los editores es que sea utilizado lo más ampliamente posible, que sean adquiridos originales para permitir la edición de otros nuevos y que, de reproducir partes, se haga constar el título y la autoría.

INTRODUCCIÓN

La dificultad de establecer una definición unívoca

Han sido muchas las propuestas para definir la expresión “islam político”, nacida fuera del islam y utilizada con diversa significación y fortuna, según la identidad de quien la emplee. Hay que advertir, de entrada, sobre la dificultad que supone establecer una definición unívoca y aceptada por todos los analistas, sean musulmanes o no. Dicha expresión apareció en Europa Occidental en los años cuarenta del siglo pasado¹. Se refería, sobre todo, a los movimientos anticoloniales que se definían o que decían tener una orientación islámica. Se trata, por tanto, de una denominación genérica que alude a los diversos movimientos contrarios a los colonialismos y tendentes a constituir gobiernos basados en los principios del islam.

En la actualidad, podemos decir que islam político constituye un sinónimo del término “islamismo”, con mucho, el más usado en nuestros días para aludir también a las diversas doctrinas que tergiversan algunos aspectos del islam. Creo que será bueno recordar desde el principio que esta manera de entender a Dios constituye en la actualidad uno de los monoteísmos que más ha visto incrementar su cantidad de seguidores y aquel cuyos fieles ya han superado el número de los católicos.

Aunque, en teoría, los partidarios del islam político o de cualquiera de los diversos islamismos dicen fijarse y atender a los elementos religiosos, es fácilmente observable que, en realidad, predominan las motivaciones y las razones políticas en sus comportamientos e ideologías. Lo cierto es que la definición de islamismo puede incluir un conjunto de proyectos ideológicos de carácter político cuyo paradigma de reivindicación es islámico. Una de las características que hay que subrayar al hablar del concepto de “islamismo” es el hecho cierto de su pluralidad.

Según una reciente publicación de Enrique Marcos Herszkowich (“El islam político. Orígenes, definiciones y proyectos”, 2016), el islam político constituye un conglomerado múltiple de ideologías que tienen en común la reivindicación de la sharía, considerada como ley del islam; pero a mi juicio, además de que la sharía no

puede entenderse tal como proponen sus partidarios, intervienen muchos otros elementos que determinan su gran diversidad. De acuerdo con Ferran Izquierdo, añado que a pesar de los muchos investigadores que se dedican desde hace tiempo al estudio de estos grupos, como Olivier Roy (1992), Fred Halliday (1996), Gema Martín Muñoz (1999) o Gilles Kepel (2000), entre otros, los cambios que han experimentado y que están experimentando los distintos islamismos van más rápidos que las investigaciones que se dedican a su análisis. La misma disfunción cronológica puede observarse entre el análisis y la propia evolución de los grupos islamistas considerados moderados, estudiados, por ejemplo, por el ya citado Kepel o por Bayat (2007).

Hay que recordar, como he dicho, que la propia expresión “islam político” ya indica que debió de gestarse fuera del mundo islámico. Ello es así porque, en general, los musulmanes no conciben la política al margen del islam ni tampoco el islam sin la política.

Después del sangrante atentado contra las Torres Gemelas neoyorquinas (septiembre de 2001), los diversos medios de comunicación calificaron sistemáticamente de integristas o de fundamentalistas a sus autores, pero al malogrado colega Mikel de Epalza y a mí ya nos pareció entonces que ambos términos resultaban poco adecuados porque, entre otros motivos, eran propios de la cultura cristiano-occidental. El atentado de 2001 fue lisa y llanamente un acto de terrorismo llevado a cabo por terroristas, y no es necesario añadir, a mi juicio, ninguna otra palabra que acompañe dichos términos.

A partir de entonces se inició una mezcolanza de denominaciones: en general, se habló de “guerra santa” y se utilizaron los calificativos de “musulmanes integristas” o bien de “musulmanes fundamentalistas”, sin que se hablara todavía de “salafismo” o de “salafistas”. Desde hace años, llevo haciendo público repetidamente mi rechazo a que se les llame musulmanes no porque yo pueda repartir patentes de muslimización, sino basándome en que lo que se puede observar en su conducta no se aviene con la doctrina del islam. Mi rechazo ha ido dirigido también contra la denominación de “fundamentalistas” o de “integristas” aduciendo que el islam tiene derecho a una terminología propia y a una genuina

nomenclatura.

Como es sabido, el nombre de fundamentalismo procede del ámbito anglosajón y surgió dentro del protestantismo —sobre todo estadounidense— de los primeros años del siglo XX y se aplicó —y se aplica— a los partidarios de una interpretación literal y de una absoluta inerrancia de la Escritura, en oposición a las tendencias modernistas y racionalistas del protestantismo liberal. El ejemplo más patente es el del grupo de pastores metodistas y presbiterianos defensores de la absoluta literalidad de la narración del Génesis sobre la creación de la humanidad. Su doctrina, en consecuencia, no acepta el darwinismo y sostiene que los postulados de los libros sagrados y, por tanto, de la religión deben estar por encima de los avances científicos.

A su vez, el integrismo es el nombre que se dio dentro del catolicismo, a partir del Concilio Vaticano II (1962), al movimiento ultraconservador encabezado por el cardenal francés Marcel Lefebvre, suspendido a divinis por el papa Pablo VI en el año 1976, excomulgado por Juan Pablo II en 1988 y fallecido fuera del seno de la Iglesia en el año 1991, dejando un grupo de seguidores. Ambas denominaciones, originadas fuera del mundo del islam, podrían y tendrían que ser sustituidas —creo yo— por la de “islamismo”, así como el nombre de “islamista” tendría que aplicarse a los partidarios de estos movimientos exagerados y heterodoxos.

En el seno del islam y de las publicaciones en lengua árabe, los movimientos islamistas han recibido tradicionalmente el calificativo de al islamu l-siyasí o “islam político”, pero hay que tener presente que en la actualidad algunos medios arabófonos han creado, por calco semántico, los neologismos usuliyyah (“fundamentalismo”) y usuliyyún (“fundamentalistas”), provenientes del término usul, que significan “raíces” o “fundamentos”, pero cuyo uso en la lengua árabe no tenía ninguna tradición en este ámbito del pensamiento y que solo se habían utilizado con el significado de “fundamentos” o cimientos de una edificación o de “fundamentos” o reglas de una gramática. Asimismo, en las músicas cultas islámicas, según el gran místico Rumi, “fundamentalismo” se usa para referirse al ritmo, que es, en definitiva el fundamento sobre el que se construye toda

melodía.

Hay autores que basan su rechazo al uso de la denominación de “islam político” señalando que el término “político”, tal como se entiende en Occidente desde los griegos en adelante, no figura en el Corán. Bruno Étienne, por ejemplo, reivindica en su lugar la expresión “islamismo radical” en el sentido de radicalismo político, que entiende como “revolucionario”. A mi modo de ver, la palabra “radical” es polisémica y puede aplicarse en campos tan distintos como la lingüística, la matemática, la botánica, la química, la política o la religión. En consecuencia, a pesar de que últimamente hay investigadores que la están usando para adjetivar cierta manera de ver el islam, su uso no me parece del todo acertado. Puedo añadir que la idea de “radicalidad” en el islam, como señala el ya citado Herszkowich, podría implicar que sus adherentes sean “radicalmente musulmanes”, es decir, que con ello se indicaría que se podría ser “un poco menos musulmán”, lo cual lleva sin duda a confusión.

Si ahondamos más en el tema y consideramos el caso de algunos musulmanes que se han ido separando de la ortodoxia religiosa y han llegado a practicar actos terroristas militando en las filas del terrorismo hoy lamentablemente tan actual, aun me parece más inadecuado incluirlos dentro del concepto de “terrorismo radical islámico”. Tal como escribió desde Washington Jan Martínez Ahrens para El País Internacional el 5 de marzo de 2017, el nuevo consejero de Seguridad Nacional nombrado por Donald Trump, el teniente general Herbert Raymond McMaster, rechazó de plano dicha expresión y explicó a todo el que quiso oírle que “el musulmán que pone bombas contraviene el islam” y que “los terroristas son eso, terroristas y punto”, zanjando que no aceptaba que “se castigue a una religión entera”. En esta misma actitud — salvando todas las distancias— estaba yo casi dos años antes cuando, hablando del mal llamado Estado Islámico, preguntaba el 8 de enero de 2015 en El Periódico, bajo el título de “Terrorismo y terroristas sin ningún adjetivo”: “¿Por qué estamos aceptando el adjetivo de islámico como definitorio de un grupo de asesinos?”. Y ponía la comparativa con el de ETA, a quien nunca calificamos de católico aunque fuera el ámbito originario de muchos etarras.

Llamar islamismo a secas al islam político también comporta problemas, puesto que la mayoría de diccionarios asimilan la palabra o la definen como sinónimo del término “islam”. Con todo y sin embargo, me inclino por considerar que, aunque sea en aras de la simplificación y de la comodidad, es bueno lo que están haciendo últimamente la mayoría de analistas occidentales, en el sentido de que el concepto de “islam político” bien puede ser equiparado al término “islamismo”, entendido como una ideología y una práctica tergiversada de la doctrina del islam. Un denominador común de las diversas ideologías islamistas es su consideración de que los actuales gobernantes son corruptos y malos musulmanes y que, según François Burgat,

son culpables de haber vuelto a la ignorancia preislámica y merecen, en consecuencia, la venganza de los creyentes por su incapacidad de respetar la norma divina, lo que “explica” sus fechorías políticas. Prueba de ello es su compromiso con la laicidad, que coloca el derecho positivo —es decir, una norma de origen humano— en sustitución de la norma inspirada en la revelación divina, la sharía y su expresión jurídica, el fiqh.

Creo que en el resumen que antecede habrá podido observarse la dificultad de hallar una definición unívoca y consensuada para los distintos movimientos que puedan ser calificados de islamismos, de islam político o islamismo radical o de lo que no sea ortodoxo, pero sí hay acuerdo en que es una ideología que a veces ha llevado a sus seguidores a cometer actos de terrorismo. Los partidarios de esta aberración la justifican como el camino para llegar a un auténtico islam, es decir y según ellos, a una auténtica revolución islámica que reúna a todos los musulmanes bajo un mismo Gobierno donde impere la ley divina y la normativa del Corán.

Finalmente, y como muestra de la complejidad a la que me he referido, traduzco del árabe el artículo que Wikipedia dedica en dicha lengua a la entrada “El islam político” y que se inicia con las siguientes palabras:

La expresión “islam político” es un término político, de los medios de comunicación y académico utilizado para describir los movimientos políticos de cambio que creen en el islam como “sistema político de gobierno”. Se puede definir como un conjunto de ideas y objetivos políticos derivados de la ley islámica que utilizan los islamistas (usuliyyún) musulmanes que creen que el islam no es solamente una expresión religiosa, sino también un sistema político, social, jurídico y económico que está en condiciones de construir estructuras de Estado.

Veamos a continuación los principales rasgos de este tipo de ideología y de las diversas actuaciones que ha generado.

Banyoles, marzo de 2017

CAPÍTULO 1

SALAF, SALAFIYYAH Y SALAFISMO

LA SALAFIYYAH

Para evitar confusiones, es importante analizar el cambio semántico que ha experimentado en estos últimos tiempos el nombre derivado de los términos árabes salaf y salafiyyah, actualmente divulgado en Occidente como salafismo y que en la actual etapa de su evolución debe entenderse como uno de los múltiples islamismos. Al principio de su aparición en época moderna en publicaciones sobre islam y en los medios de comunicación, se trataba de un

movimiento modernista y renovador del islam surgido en Egipto a finales del siglo XIX bajo el impulso de Jamal al Din al Afgani (c. 1839-1897) y de Muhammad cAbduh (1849-1905). Preconizaba la revalorización del Corán como fuente de Derecho frente a la rigidez de las cuatro escuelas sunníes, pretendiendo la adecuación del contenido del libro sagrado del islam a la vida moderna (supresión de la poligamia, permisividad para efectuar imposiciones bancarias con interés, el impulso de los estudios científicos, etcétera). El verdadero aglutinador y principal difusor de la doctrina del salafismo fue Muhammad Rashid Rida (1865-1935) a través de la publicación de la revista al Manar desde 1898 hasta 1935.

Así definía yo a finales de los años sesenta del siglo pasado la voz salafisme en la entrada correspondiente en la Gran Enciclopèdia Catalana. Pero esta definición, que considero que entonces era correcta, en la actualidad necesita ser matizada y corregida. Digo esto no porque crea que entonces el concepto estuviera mal explicado, sino porque en la actualidad esta corriente de pensamiento ha dado lugar a muchas y diferentes derivaciones, a menudo antagónicas entre sí y que, como acabo de decir, algunas de las cuales deben encuadrarse actualmente en la órbita de los islamismos.

Originariamente, el nombre proviene de la palabra árabe salaf, y más concretamente del binomio al salaf wa al khalaf, palabras que significan, respectivamente, “los ancestros” y “los sucesores”, y con las que se denominaba a los compañeros del profeta del islam y a los miembros de las tres generaciones posteriores. Se aludía con ello a los primeros musulmanes, considerados antepasados modélicos a quienes había que imitar.

Pero es necesario establecer claramente y de entrada que en la actualidad no pueden ser confundidos los términos salafiyyah y “salafismo” (ni, en consecuencia, los derivados “salafi”/“salafíes” o “salafista”, que creo que les corresponden) porque, como veremos, se refieren a visiones y conductas muy distintas —si no contradictorias— que sostienen algunos fieles del islam.

El pensamiento salafi se originó, posiblemente, como respuesta al desencanto que embargaba a buena parte de los intelectuales árabes al observar la decadencia en que se estaba sumiendo el mundo islámico, sacudido por el avance del dominio colonial: parte de África y del Próximo Oriente se encontraba bajo control de Francia y de Gran Bretaña; los franceses habían colonizado el Magreb y los británicos Egipto y la India, mientras que el archipiélago Malayo había pasado a manos holandesas y lo que quedaba del antiguo esplendor del Imperio medo-persa estaba a merced de rusos y británicos.

Bajo los términos de salafi y de salafiyyah sí que puede y debe hablarse de un movimiento reformista del islam, pero, como veremos, su actuación derivó luego en otros grupos de muy distintas ideologías que fueron deformando la doctrina inicial de sus fundadores y que han dado lugar a diversas tergiversaciones e imprecisiones a las que actualmente se conoce bajo del nombre de “salafismo”.

Los principales intelectuales de la salafiyyah

Bajo el nombre de salafi se agrupaban diversos intelectuales que

reivindicaban el retorno al auténtico islam practicado por el Profeta y sus primeros compañeros. Sus representantes poseían, en general, una sólida formación en ciencias religiosas islámicas (Corán, Sunna y derecho o fiqh) y pretendían devolver al islam todo su vigor inicial para poder hacer frente, de este modo, a lo que consideraban embistes de una peligrosa modernidad. En consecuencia, intentaban reconciliar religión y progreso, lo mismo que tradición y renovación, de modo que muy pronto desarrollaron un ideario de exaltación de todo lo árabe y de todo lo islámico, llegando a impulsar más adelante y por la vía de la cultura árabe que les era propia los incipientes nacionalismos que acabarían haciendo posible la descolonización de los diversos países colonizados.

Abogaron, entre otras mejoras, por la emancipación de las mujeres musulmanas, por la abolición de la poligamia, por la consecución de los divorcios con intervención de un juez (en contraposición con la práctica tradicional del repudio unilateral decidido únicamente por parte del marido) y por la igualdad de derechos entre ambos sexos en el seno del derecho familiar. Su programa regeneracionista, su rigorismo moral y su rechazo a los usos y costumbres no considerados propios del islam primigenio ha sido comparado, a mi modo de ver con acierto, por la estudiosa Luz Gómez García, al puritanismo protestante.

Destaca, como se ha dicho, el político y pensador afgano Jamal al Din al Afgani, que fue ministro del emirato de Afganistán. Durante la guerra por la sucesión de Dost Muhammad tuvo que huir a la India (1869), donde inició las campañas antibritánicas que le comportaron constantes exilios hasta su muerte en Estambul (1897). Residió varios años en París, donde coincidió con el teólogo y político egipcio Muhammad cAbduh. Ambos formaron parte de la logia masónica dependiente del Gran Oriente francés, fundada por al Afgani en 1878, y crearon el semanario al Urwat al wuthqa (El lazo indisoluble), de clara ideología panarabista, antiimperialista y anticolonial, que enviaban clandestinamente a Egipto y a la India, gracias a la ayuda de un financiero tunecino.

En París también mantuvo un intenso debate (recogido en el Journal des Débats, 1882) con el filósofo Ernest Renan sobre la pretendida incompatibilidad entre la ciencia moderna y el islam,

que el francés negaba sosteniendo que “el islam es el reino de un dogma, representa los grilletes más pesados que jamás han encadenado a la humanidad”.

Al Afgani, aun reconociendo la necesidad de una reforma como la de Martín Lutero para adaptar el islam al mundo moderno, defendía que su religión era compatible con la innovación intelectual, pues de lo contrario cientos de millones de musulmanes estarían condenados a vivir en la barbarie y en la ignorancia, añadiendo que “la ciencia, por excelente que sea, no puede satisfacer completamente la sed de ideales de la humanidad, ni el deseo de elevarse hacia oscuras y lejanas regiones que los filósofos y los eruditos no son capaces de ver ni explorar”. Entre otros escritos, es autor de un tratado antimarxista (1878).

A su vez, el egipcio Muhammad cAbduh (1849-1905) fue profesor de la universidad cairota de al Azhar (1877). Exiliado en Beirut y en París, de vuelta a El Cairo (1888) fue nombrado gran muftí de Egipto, cargo que ocupó hasta su muerte. Preocupado por la reforma religiosa del islam, a menudo hubo de contemporizar para alcanzar la reforma que consideraba más inmediata: primacía de la instrucción y de la educación como únicos medios para formar una conciencia nacional basada en la religión. Reformó el sistema de enseñanza de al Azhar introduciendo asignaturas profanas y preconizando la restauración de los grandes clásicos de la lengua y literatura árabes para facilitar de este modo el acceso al Corán como única fuente válida del islam. Es autor de la célebre Risalat al Tawhid (1888) sobre la unicidad divina y de un Comentario al Corán que fue terminado y publicado por su discípulo Muhammad Rashid Rida.

A este libanés, nacido cerca de Trípoli en 1865 y fallecido en El Cairo en 1935, también le preocupaba el retraso del islam a causa del colonialismo europeo occidental. Fue partidario de adaptar las ideas de la modernidad sin olvidar la antigua tradición islámica. A raíz de la conferencia dictada por Ernest Renan en la Sorbona en marzo de 1883, donde sostuvo que el islam era contrario a la actividad científica, intervino en la disputa surgida entre este intelectual francés y al Afgani y defendió la armonía existente entre el Corán y la ciencia. Entre los años 1898 y 1935 dirigió la revista

titulada al Manar (El Faro), que llevó las ideas antiimperialistas y panislamistas de su maestro hasta los últimos confines donde hubiera comunidades de musulmanes.

Además de sus impulsores, Jamal al Din al Afgani, Muhammad cAbduh y Muhammad Rashid Rida, destaca como salafi el pakistaní Muhammad Iqbal (c.1877-1938), sobre todo por lo que representó en la política de su tiempo: nacido en Sialkot, en el Panjab entonces británico, fue filósofo y poeta en lenguas urdu y persa, reconocido con el título de sir por el rey George V (1922) y llamado con el honorífico nombre de cAl-lamah Iqbal en Oriente. Había estudiado en Cambridge y se doctoró en Munich en 1908 (con una tesis titulada *The development of metaphysics in Persia*), año en que regresó a vivir a Lahore. Fue uno de los miembros más preeminentes de la Liga Musulmana. Proclamó (1930) la necesidad de crear un Estado independiente en el noroeste de la India para los indios musulmanes, idea que desembocó más tarde en la creación del moderno Estado de Pakistán (1947). Trabajó para dotar de una Constitución a la India (reunión internacional de Londres, en 1932) y también asistió al Congreso Islámico de Jerusalén celebrado en el año 1933. Murió en Lahore tras haber realizado numerosos viajes, sobre todo como conferenciante, a muy diversos países, entre ellos España. Su máxima preocupación fue la de armonizar la teología islámica con la filosofía y la ciencia occidentales, ideario que expuso en su conocidísima obra *Six lectures on the reconstruction of religious thought in Islam*, 1934. Dicha obra ha tenido muchas reediciones y traducciones, la última la de Stanford University Press, Stanford, 2012. En castellano se editó bajo el título de *La reconstrucción del pensamiento religioso en el islam*, con prólogo de Halil Bárcena (Trotta, Madrid, 2002). También ha sido traducida a numerosas lenguas su obra poética, por lo que dicho autor es considerado el mayor poeta de lengua urdu.

El Oriente islámico

Naturalmente, el activismo de los partidarios de la salafiyyah

también llegó y se extendió desde Egipto, uno de los países más influyentes en el mundo del islam. Allí los salaffes fundaron la revista al Manar (El Faro), que ya hemos mencionado, a la que se unió más adelante la publicación del periódico al Fath (La Conquista, El Cairo, 1926-1948), de tendencia similar. Desde Egipto, su ideología se expandió a los territorios del Próximo Oriente y al norte de la India y Pakistán. Los representantes de este movimiento también preconizaron una reforma progresista del islam, pero hicieron más hincapié en la lucha contra la secularización de la sociedad, en especial la egipcia. Uno de los personajes que fue objeto de sus críticas fue Taha Hussayn (Menia, 1889-El Cairo, 1973), doctorado en París, catedrático de Filología Clásica y de Literatura Árabe y ministro de Educación Nacional (1935) de Egipto hasta que se retiró de la política tras el triunfo del naserismo.

Los principales frentes de acción de los miembros egipcios de la salafiyah iban dirigidos a contrarrestar el imperialismo occidental, la influencia de la misión cristiana y del orientalismo, el avance del sionismo y de la francmasonería, los establecimientos extranjeros dedicados a la educación y la occidentalización de la cultura egipcia, de las universidades estatales —especialmente la cairota de al Azhar—, y proclamaron la necesidad de reforma de las múltiples agrupaciones de los sufíes, místicos musulmanes muy mal vistos, en general, por los salafis (también llamados salafíes, como estamos viendo).

En el vasto territorio controlado entonces por el imperio otomano, los salafis o salafíes intentaron lograr el apoyo de los reformadores turcos, en especial de los llamados Jóvenes Turcos, pero no lo consiguieron. Por este motivo, fueron descantándose ideológicamente hacia el panarabismo, defendiendo, reivindicando y exaltando el antiguo esplendor del califato omeya de Damasco como auténtico imperio constituido por el pueblo árabe. Los salafis sirios, que nunca llegaron a formar un grupo homogéneo, se fueron acercando, a su vez, a la doctrina wahabita que se inspiraba en el puritanismo derivado de la reforma de la escuela de derecho hanbalita que había promocionado el controvertido e influyente religioso árabe suní Taqi al Din ibn Taymiyya (Harran, Turquía, 1263-Damasco, 1328). A través de su seguidor, el teólogo y médico

Muhammad ibn cAbd al Wahhab (Uyayya, Najd, 1703-?, 1792) surgió el llamado wahabismo, al que se unió el emir árabe de Dar'iyya Muhammad ibn Saud, tronco de la dinastía saudí. El wahabismo fue entonces adoptado por sus descendientes y ha sido hasta ahora la doctrina imperante en los gobernantes de la Arabia de su nombre.

Bajo su influencia, los salafis, como he dicho, se mostraron beligerantes y muy críticos con los musulmanes que practicaban la vía mística, es decir, los llamados sufíes, pero actuaron muy especialmente contra los shiíes, criticando sobre todo el papel que habían jugado y que seguían jugando en la historia del islam. Algunas de sus agrupaciones se fueron transformando en organizaciones de distinto signo, pero de doctrina cada vez más maximalista y radical.

El Magreb

Buena muestra de las propuestas de reforma de la salafiyyah en el territorio magrebí fue, entre otras, la condena que sus activistas hicieron del culto a los marabúes, es decir, de los mal llamados “santos del islam”. Consideraron que dicho culto era una reminiscencia del paganismo primitivo (y también fruto de la influencia de la veneración profesada en el cristianismo a los santos católicos, pertenecieran o no al territorio magrebí). Se trata de la costumbre, tenida por muchos musulmanes por supersticiosa y todavía hoy muy arraigada en determinadas poblaciones del Magreb, de visitar las tumbas donde están enterrados personajes considerados de vida modélica y más próximos a Dios, por lo que son llamados “amigos de Dios” (awliya', sing. walí, f. waliyyah, sing. waliyyah), y a quienes, como a tales, algunos fieles del islam consideran transmisores o portadores de baraca a sus devotos y visitantes.

Argelia fue uno de los países donde la salafiyyah gozó primero de una organización centralizada, de un programa de acción conjunta y de larga duración y que tuvo, además, gran influencia en la

política. En junio de 1935 se celebró en Argel un Primer Congreso Reformista que desembocó en diversas demandas de tipo progresista, como son la de un estatuto personal “musulmán”, la reorganización del sistema judicial, la separación entre la religión y el Estado, es decir, la autonomía del culto islámico, la restitución de todos los edificios religiosos, el control de los bienes procedentes de donaciones pías llamadas waqfs en árabe y la abolición de cualquier discriminación relativa a la lengua árabe.

Otro de los frentes importantes en los que se implicaron los promotores de la salafiyyah, es decir, los salafis o salafíes modernos —que, como veremos, no hay que confundir con los actualmente llamados salafistas— se manifestó en el campo de las reformas educativas, donde llevaron a cabo la creación de las llamadas “escuelas libres” (madaris hurra) o “escuelas coránicas renovadas”, implantadas particularmente en Argelia, Túnez y Marruecos y donde se admitían alumnos de ambos sexos y se empezaron a introducir enseñanzas de ciencias modernas, de historia, de aritmética, de francés e incluso de gimnasia.

En dichas escuelas se primaba el uso de la lengua árabe clásica —es decir, la del propio Corán— en detrimento de las diversas hablas bereberes y del árabe dialectal utilizado por la población, y, para contrarrestar el hecho cierto de que estos países se encontraban colonizados por gobiernos infieles, se preconizó un ideario panarabista y panislamista en un intento de hacer resurgir el poder y la gloria que había conseguido el pueblo árabe en tiempos de su Profeta (c. 570-632), grandeza que se logró, como se ha dicho, durante las tres primeras generaciones de musulmanes, época que corresponde a los antiguos y primeros salaf.

DE LOS SALAFIS A LOS SALAFISTAS

A pesar de las valiosas figuras que iniciaron el movimiento de la salafiyyah, con el tiempo fue radicalizándose, y a mediados de los años setenta del siglo pasado degeneró, como se ha dicho, en la corriente actual del llamado salafismo que —insisto una vez más— puede y debe ser considerado como uno de los muy diversos islamismos que existen. La mayoría de sus partidarios rechazan cualquier influencia de Occidente, cuyos usos y costumbres atribuyen a Satanás, y abogan por la instauración de un nuevo orden islámico que pretende imitar al Profeta en todos los actos de la vida cotidiana, vida que debe ser regulada por lo que ellos entienden por “ley islámica” o sharía.

Este tipo de pensamiento y de actitud ante la vida incluye, entre otras reminiscencias retrógradas, la forma de saludar (en árabe, aunque no sean arabófonos), el uso de un léxico arcaico y el invento de expresiones aberrantes, como decir “el salat”, “el ayat”, “el sura”, etc., entre los que residen en España, aunque existan las correspondientes equivalencias en las diversas lenguas (caso del castellano “oración”, “aleya” o “sura”, respectivamente, y que, por cierto, son todas ellas de género femenino tanto en árabe como en español, a pesar de que las hayan deformado erróneamente como masculinas).

También quieren distinguirse por su forma de comer (a menudo con la mano derecha y sin utilizar cubiertos) o de vestirse, como puede observarse en el rechazo generalizado del traje occidental masculino en favor de chilabas u otras prendas similares, en el hecho de dejarse una larga barba o de cubrirse la cabeza con un casquete, etc., atuendos a los que últimamente han añadido la costumbre de acortarse el largo de los pantalones, según dicen para no contaminarse con las impurezas de este mundo. Tampoco consideran de buena educación mostrar a los demás las suelas de sus zapatos, por el hecho de ser las partes más sucias de toda

persona.

Evidentemente, y por lo que respecta a las mujeres, sus libertades se están restringiendo día tras día, a la vez que se extiende la pretendida obligación de que se cubran la cabeza o todo el cuerpo llevando velo integral, preferentemente de color negro y a menudo acompañado de guantes. Advierto en este punto que, dada la variedad de nombres (abaya, niqab, burka, khimar, etc.) que se dan en la indumentaria femenina en los distintos territorios islámicos, me inclino por el uso de la expresión “velo integral” en referencia a cualquier prenda de vestir que impida ver el rostro de quien la usa. Por lo que respecta al hecho de complementarla con guantes, creo que es evidente que el uso de esta prenda no puede reivindicarse, por razones climatológicas, como algo propio y tradicional de la península de Arabia de la época del Profeta.

En la indumentaria femenina promueven también otras formas de cubrirse menos drásticas, como el hijab o pañuelo en la cabeza (con diversos nombres, como sabniyah, safsari, litam, milhafah, izar, etc.), en el Magreb; chador (čador en farsi), en Irán; mantos de tela gruesa, como jilbab, gelabah y milayah, en el Magreb y Egipto, y otras prendas más finas como el hayek, de seda y también magrebí, la melfah, de vivos colores y propia del África subsahariana, el bashık y el çarsaf, usados en Turquía, el paranja propio de las regiones centroasiáticas, el purdah en India y el sari usado tanto en Pakistán como en la India.

A pesar de estas exhibiciones públicas de retorno a las formas tradicionales que pretenden remontar a la época de los primeros musulmanes, hay que subrayar el hecho de que los salafistas han sabido beneficiarse de los progresos modernos, como pueden ser el uso del móvil, de las redes sociales, de internet y de otros avances propios del mundo occidental.

Los principales ideólogos inspiradores del islamismo salafista

Abú Alaa al Maududi

Uno de los primeros pensadores que contribuyeron a moldear la nueva mentalidad de los salafistas actuales fue el pakistaní Abú Alaa al Maududi (Aurangabad, India, 1903- Búfalo, Nueva York, 1979), artífice de la completa musulmización de su país. Sustentaba que el Corán y la Sunna bastaban para guiar todos los aspectos de la vida de los fieles del islam e incluso llegó a acusar de idolatría a los gobiernos que no aplicaran la pretendida ley islámica, la sharía. En 1941 fundó el partido Jamaat al Islami o “Sociedad del Islam”, de estructura muy similar a la de los Hermanos Musulmanes egipcios y que ha servido de modelo a otras muchas agrupaciones posteriores. Sus numerosos opúsculos, publicados en árabe y divulgados con fondos de la dinastía de los Ibn Saud de Arabia, fueron traducidos a muchas lenguas, entre ellas al castellano. Influyó en muchos estudiantes árabes establecidos en España, que más adelante se nacionalizaron españoles y que, según la experta Luz Gómez García, actualmente son líderes de la conservadora Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE).

A su vez, la obra de al Maududi tuvo gran influencia en el pensamiento del egipcio Sayyid Qutb (Asiut, Egipto, 1906-El Cairo, 1966), considerado como uno de los pioneros de la creación de grupos mucho más radicales, como Takfir wa l-Hijra (“Anatema y Exilio”), que califica de infieles y apóstatas al resto de las sociedades islámicas y al que se unieron más de cinco mil miembros de los llamados Hermanos Musulmanes.

Algunas agrupaciones más representativas

Los Hermanos Musulmanes

El grupo de estos Ikhwanu l-Muslimin o Hermanos Musulmanes fue fundado en la ciudad egipcia de Ismailía en 1928 por Hasan al Banna (El Mahmoudiyah, Egipto, 1906-El Cairo,1949) con fines inicialmente benéficos y culturales y tuvo un crecimiento espectacular entre las clases más modestas del país. Se basaba en la

religiosidad popular y fue incidiendo en la vida política egipcia. Al Banna, que era profesor de secundaria, postulaba que “el islam es fe y culto, patria y nación, religión y Estado, espiritualidad y acción, Libro y sable”, tal como proclamó públicamente en el discurso pronunciado en el Quinto Congreso de los Hermanos Musulmanes celebrado en El Cairo en el año 1939 por su fundador. Otros de sus lemas principales se resumen en frases como: “El Corán es nuestra Constitución” o “El Corán es nuestra Ley y Mahoma nuestro modelo”.

Posteriormente —en 1954—, el rais egipcio Gamal Abdel Nasser ilegalizó esta agrupación y encarceló a sus principales dirigentes. Ello desembocó en su evolución como partido político, que fue derivando en actos de violencia bajo la influencia de la ideología del ya mencionado Sayyid Qutb. A su vez, muchos musulmanes extranjeros que estudiaban en la universidad cairota de al Azhar entraron en contacto con los Hermanos Musulmanes y expandieron su ideología al regresar a sus países. Actualmente, el movimiento está muy diversificado y algunos de sus partidarios son sospechosos de haber creado el grupo terrorista al Qa’ida. La organización de los Hermanos, como tal, ha sido declarada terrorista en 2013 por los gobiernos de Rusia y de Egipto, uno de cuyos tribunales dictó su disolución y la confiscación de todos sus bienes.

Al Qa’ida

Tristemente bien conocidas son las acciones de al Qa’ida (“la Base” [¿de datos?, ¿militar?]), cuyos principales líderes bebieron de las doctrinas de Sayyid Qutb, como es el caso de Ayman al Zawahiri (al Maadi, Egipto, 1965) y de Osama bin Laden, que fue discípulo de uno de los hermanos de Qutb, llamado Muhammad. Sayyid Qutb fue acusado por Nasser de haber reconstruido la organización de los Hermanos Musulmanes (ilegalizados en Egipto en 1954, como se ha dicho) y fue detenido, juzgado y ejecutado acusado de traición el 29 de agosto de 1966.

Sin duda, al Qa’ida es hoy por hoy uno de los grupos armados más famosos. Fue fundado por Osama bin Laden, un multimillonario con estudios de Religión y de Ciencias Económicas, nacido en Riad en

1957, y que ejerció como líder hasta su muerte a causa de un operativo militar estadounidense en Abbottabad el 1 de mayo de 2011. Se afirma que inicialmente fue financiado por la CIA en su lucha contra los soviéticos de Afganistán. Terminada la ocupación afgana, Bin Laden no desmovilizó a sus seguidores, pactó con los talibanes y participó en diversas operaciones, como en la extinta Yugoslavia y acabó volviéndose contra quienes le habían proporcionado los primeros apoyos. Él y su grupo derivaron en acciones descaradamente terroristas, como los atentados perpetrados en Somalia, Nigeria, Kenia y un largo etcétera.

Entre los grandes golpes perpetrados por este grupo destacan el llevado a cabo contra las Torres Gemelas de Nueva York (11 de septiembre de 2001), el de Londres (7 de julio de 2005) y el de la estación de Atocha (Madrid, 11 de marzo de 2011). Pero ha habido también otros muchos secuestros y actos criminales en Yakarta, Bali, Arabia Saudí, Argel, Casablanca, etc. Se trata de una organización paramilitar, con militantes distribuidos en células que disponen de campos de entrenamiento, y con un enorme número de contactos internacionales clandestinos que dificultan su aniquilación. Desde la muerte de Bin Laden, su líder es el ya mencionado médico egipcio Ayman al Zawahiri.

OTROS GRUPOS RADICALES

Grande y nefasta ha sido también la obra y la labor del albanés de origen sirio Nasir al Din al Albani (Shkoder, Albania, 1914-Ammán, Jordania, 1999), autor prolífico, infatigable conferenciante y predicador, que durante tres años fue profesor de hadiz en la Universidad de Medina. A causa de sus polémicas fetuas se vio forzado a emigrar en varias ocasiones a diversos países, como Siria, Jordania, Emiratos Árabes Unidos, Líbano, Gran Bretaña, España, etc. Rechazaba las tradicionales cuatro escuelas jurídicas vigentes entre los sunníes en un intento de revalorizar únicamente la doctrina contenida en el Corán y en los hadices de la Sunna, materia de la que se consideraba gran experto.

Adnan al Arour (Hama, Siria, 1948), discípulo de Nasir al Din al Albani y de Sayyid Qutb, es uno de los más influyentes representantes del salafismo sirio. Actualmente reside en Riad, desde donde emite programas de televisión vía satélite. Fue el primero en criticar a Hafiz al Assad y en tomar parte de la revolución de 1982 contra dicho dirigente. Es muy contrario a la ideología shíí de Irán y tiene varios seguidores en Europa. En 2003 sufragó la construcción de una mezquita de Martorell (Barcelona) y ha participado en diversos congresos salafistas en Cataluña (2003, 2004, 2005 y 2007).

A su vez, el palestino Abdullah Yusuf Azzam (Silat al Harithiya, 1941-Peshawar, Pakistán, 1989) es considerado cofundador de al Qai'da y uno de los defensores del terrorismo global. Sostenía que todos los musulmanes, en nombre del llamado jihad defensivo, debían luchar contra quienes agredieran a la umma o comunidad de musulmanes.

El egipcio Abú Ishaq al Heweny (Kafr el Sheikh, 1956), también discípulo de al Albani, tiene fama de gran conocedor de los hadices. Recibió una beca por parte de la Real Academia de la Lengua Española, pero no consiguió acabar sus estudios por falta de

adaptación. Visitó Cataluña en el año 2010.

Otro de los pensadores de este grupo de salafistas fue Abd al Aziz ibn Baz (Riad, Arabia Saudita, 1909-La Meca, 1999), ciego desde los cuarenta años, Premio Internacional Rey Faisal de Servicio del Islam (1981), gran muftí de Arabia Saudí desde 1993 hasta su muerte, autor de más de sesenta libros, líder del popular programa de radio Nurun calà l-Darb (“Una luz en el camino”) de gran influencia entre la juventud saudí y emisor de insólitas y polémicas fetuas. Así, por ejemplo, mientras era vicepresidente de la Universidad Islámica de Medina, denunció (1966) a enseñantes de la de Riad por su “falsedad” en sostener que la tierra no era plana y que giraba alrededor del sol. Entre muchas de sus otras extravagancias, destaca otra fetua en la que reiteró que era lícito el consumo de carne de sirena, tal como habían declarado otros pensadores medievales —como, por ejemplo, el gran erudito cordobés Ibn Hazm (994-1064)— y como seguirán diciendo algunos otros juristas modernos (!). El argumento esgrimido para aprobación de este supuesto alimento es el de que todo lo que vive en el mar es considerado halal por el islam. Apoyó muchas decisiones del Gobierno saudí, calificadas con acierto de ultramontanas, abogando, además, por la aplicación rigorista de los castigos corporales que figuran en el Corán y por la segregación total entre los sexos en los lugares públicos. Apoyó también la política de la dinastía reinante manifestando su acuerdo con la presencia de tropas no islámicas en el país.

El etiópico Muhammad Aman al Jami (Harar Taghaa Taab, Harar, 1927-Medina, 1994) estudió en Riad, el Punjab y El Cairo, especializándose en el Corán y la Sunna y, según propuesta de Ibn Baz fue profesor en la Universidad Islámica de Medina, donde tuvo influyentes discípulos.

Otro salafista de peso es el libanés Fawaz Jneid (Trípoli, 1964), que se estableció en los Países Bajos en el año 1992, procedente de Siria, y que predica en la mezquita Al Sunna de La Haya. El contenido de sus sermones ha hecho que haya sido investigado por la policía holandesa. Ha tenido vinculaciones con Cataluña y ha asistido a jornadas salafistas celebradas en Torredembarra (Tarragona) en los años 2005, 2007 y 2009.

El saudita Rabi ibn Hadi Madkhali (Jaradiya, Samita, 1931) se dio a conocer como miembro de los Hermanos Musulmanes y contrario a la política de la dinastía de los Ibn Saud, pero con la crisis que se originó cuando un grupo de hombres armados (posiblemente de filiación shiíta) ocupó durante 5 días, en noviembre de 1979, la Gran Mezquita de La Meca, provocando entre 50 y 300 muertos, cambió su ideología y se declaró progubernamental. Tras ello lideró un movimiento contra los críticos con el régimen y fue jefe del Departamento de Estudios de Sunna en la Universidad Islámica de Medina. Se le considera el máximo representante del salafismo apolítico y en 2012 se le reconoció como uno de los 500 pensadores musulmanes más influyentes en el mundo.

El sirio Ahmad Salam, imam de la mezquita holandesa de Tilburgo, es uno de los salafistas con más fama en Europa. Con gran influencia en Cataluña, ha participado en numerosos congresos salafistas, como los de Martorell (Barcelona, 2003), Torredembarra (Tarragona, 2008), Reus (Tarragona, 2009) y Salt (Girona, 2010).

Otro salafista notable es el sirio Mustafá Setmariam Nassar (Alepo 1958), nacionalizado español por vía matrimonial y conocido también como Abú Musab al Surí. Llegó a España en el año 1982 a causa de la sangrante represión llevada a cabo en su país por Hafiz al Assad. Combatió en Afganistán, donde llegó a dirigir un campamento de terroristas. Es autor de La llamada a la resistencia islámica global (2001), que se convirtió muy pronto en un referente terrorista. La CIA lo detuvo en Pakistán y actualmente se desconoce su paradero.

También deben citarse otras figuras de pensamiento muy radical, como la de cUmar Mahmud cUzman, conocido por Abú Qatada, (Belén, 1960), refugiado desde 1993 en Gran Bretaña y acusado varias veces de incitación al terrorismo. Desde su primera detención, en octubre de 2002, ha pasado la mayor parte del tiempo en la cárcel o bajo arresto domiciliario, aunque nunca ha sido acusado formalmente. El juez español Baltasar Garzón le describió en su día como “la mano derecha de Bin Laden”, pero no existen pruebas de su implicación en los atentados terroristas de la estación de Atocha ni el de Londres. De nacionalidad jordana, si bien se negó durante mucho tiempo a ser extraditado a su país, finalmente fue

llevado a Jordania en julio de 2013, donde el Tribunal de la Seguridad del Estado le acusó de conspiración con el objetivo de preparar actos terroristas. Se declaró “no culpable”².

A su vez, el egipcio Mustafá Kamal Mustafá, nacido en Alejandría en 1958 y conocido con el sobrenombre de Abú Hamza al Masri, estudió ingeniería en la Universidad de Brighton y en los años noventa viajó para luchar contra las tropas soviéticas en Afganistán, donde perdió ambas manos (motivo por el que es apodado también “El capitán Garfio” o “El Gancho”) y la visión del ojo izquierdo, según él por haberse dedicado a desactivar minas antipersona. Nacionalizado británico por vía matrimonial, es sospechoso de hacer apología del terrorismo y de haber incentivado diversos atentados. Se le considera, además, presunto cerebro del secuestro de 16 turistas en Yemen (1998), cuyas autoridades reclaman su extradición para someterle a juicio. Es también sospechoso de haber convertido la mezquita de Finsbury Park en un centro de reclutamiento de futuros terroristas y de conspirar para montar un campo de entrenamiento en Oregón, Estados Unidos. Fue extraditado a dicho país en 2012 y se declaró no culpable ante la corte federal de Manhattan.

El sirio cUmar Bakri, nacido en 1958 en el seno de una rica familia de Alepo, es uno de los intelectuales salafistas experto en ciencias del Corán, Sunna, fiqh y biografía del Profeta que estudió en diversas instituciones de Siria, Líbano, en la universidad egipcia de al Azhar y en Arabia Saudí. Acusado de ser miembro de los Hermanos Musulmanes, se estableció en el Reino Unido (1986) y ha vivido también en Estados Unidos. Sus soflamas contra Occidente y contra el Estado de Israel han encontrado eco entre grupos radicales londinenses y se le considera vinculado a al Qa’ida. Sus declaraciones públicas a raíz del tristemente famoso atentado de Londres indignaron a muchas personas —musulmanas o no—, puesto que aseguró que los únicos responsables de aquel acto terrorista eran los miembros del Gobierno y la población británica. Argumentó esta provocación diciendo que Gran Bretaña había cometido enormes atrocidades en Afganistán y en Iraq.

Además de al Qa’ida, existen otros grupos armados (algunos de ellos vinculados a dicha organización), como es el caso del afgano-

pakistaní de los Talibanes, nombre que proviene del pastún, “Estudiantes [de Teología]”; del de Abu Sayyaf”, que opera en Filipinas; “Brigadas al Haramayn”, en la Península Balcánica y territorios vecinos; el “Ejército Islámico” y “al Nusra”, de Iraq; “al Jihad”, que opera en Israel y Palestina y sus zonas limítrofes; “al Qa’ida al Andalus”, con influencia en España, Portugal, Gibraltar y Andorra; “al Qa’ida en el Magreb” y otros muchos.

Hay grupos que se reclaman especialmente inspirados por los primeros musulmanes que se comprometieron en su momento a ayudar al Profeta y reivindican por ello el uso del apelativo *ansar*, con significado de “partidario” o de “auxiliar [del Profeta]”. Pertenecen a este tipo de islamistas salafistas el grupo kurdo Ansaru l-islam (“Defensores del islam”) y su escisión (2003), los Ansaru l-Sunna (“Defensores de la Sunna”), y el sudanés Ansaru l-Sunna al Muhammadiyya (“Defensores de la Sunna de Mahoma”), que se proclaman seguidores de Muhammad Ahmad ibn Abd Allah, muerto en el año 1885 y que se autoproclamó al Mahdi, (es decir “el Esperado”), que lideró en el Alto Nilo el movimiento revolucionario antibritánico llamado mahdiyyah.

A partir de la frase coránica “los del partido de Dios serán los que venzan” (Corán 5: 56 y 58: 22), hay sectores salafistas que se proclaman directamente miembros del “Partido de Dios”, caso de Hizbolá (escrito con diversas variantes de grafía, como Hezbolá, Hizbulá, Hezbollah o Hizbullah), de filiación shií y con base principalmente en Siria y el Líbano, pero que ha inspirado otras agrupaciones homónimas en Arabia Saudí, Libia, Turquía, Yemen e Indonesia. Asimismo, actúa también en territorio sudanés el llamado Hizbu l-Umma (“Partido de la Umma” o “Comunidad islámica”).

Sin ánimo de exhaustividad, menciono finalmente otras agrupaciones partidarias de una mayor o menor virulencia, como es el caso del marroquí Jamaa l-Islamiyya al Musallaha (“Grupo Islámico Armado”), de al Jamaa l-Salafiyya li-l-Dawa wa-l-qital (“Grupo Salafista para la Predicación y el Combate”), con implantación en el Magreb, del jordano Jaish Muhammad (“Ejército de Mahoma”), de al Muhajirun (“los Emigrantes”) y del llamado Boko Haram (“La educación [occidental] está prohibida”), fundado

en el año 2002 y que actúa en Nigeria. Boko Haram se ha declarado responsable de diversos tiroteos contra centros educativos (2013) y en mayo de 2014 secuestró de un internado a 234 alumnas (la mayoría cristianas) que primero dijeron que iban a vender como esclavas sexuales por poco más de ocho euros cada una y, luego (12 de mayo), que intercambiarían por miembros de su grupo, prisioneros del Gobierno nigeriano. Las barbaridades de este grupo son continuas, en especial contra las mujeres, y su actuación ya ha provocado 3,6 millones de desplazados y el hecho de que 11 millones de personas necesiten ayuda humanitaria (El País, 4 de marzo de 2017). Desgraciadamente, proliferan otros muchos grupos, de actividad muy heterogénea y de duración e implantación también muy variada. Más recientemente, algunos han entrado en relaciones con el crimen organizado que se dedica al tráfico de drogas, de seres humanos y al tráfico de mercancías hacia Europa, y campan a sus anchas por el Sahel.

Para terminar con este apartado, vale la pena llamar la atención sobre el hecho de que algunos grupos terroristas se están reunificando en la mencionada área de el Sahel, constituyendo el llamado “Grupo de apoyo al islam y a los musulmanes”, liderado por el tuareg maliense Iyad Ag Ghali bajo la órbita de al Qa’ida. Su propaganda va dirigida a la “reconquista” de Alandalús, y así lo explicitan en su logotipo, donde figura la palabra Zal·laqah, nombre que los árabes dieron a la localidad de Sagrajas, una pedanía de Badajoz, donde el ejército almorávide de Yúsuf ibn Tashufín, habiendo cruzado el estrecho de Gibraltar, venció al rey castellano Alfonso VI en el año 1086³.

HACIA UNAS CONCLUSIONES

Antes de dar por finalizado este capítulo, creo que hay que repetir una vez más y con toda firmeza y claridad que con todo lo dicho hasta aquí sobre los movimientos y los activistas del actual salafismo nos estamos refiriendo a una parte muy minoritaria del ámbito del islam y que nunca estará de más insistir en ello.

Como se ha visto, los seguidores salafistas han actuado y extendido su ideología en muchísimos países, sean o no islámicos. Aunque muchos de ellos residen o han vivido en Occidente, el denominador común que les caracteriza es el del absoluto rechazo de cualquier influencia occidental, particularmente la democracia y el laicismo, que consideran responsables de corromper la fe islámica. Es por ello que dicen querer promocionar la verdadera fe, a partir de una nueva lectura e interpretación de los Libros Sagrados del islam. Afirman que su ideología se fundamenta en el Corán y en la Sunna, es decir, en el conjunto de los hadices, cuya selección y exégesis sostienen que compete exclusivamente a quienes ellos mismos consideran expertos.

Lo cierto es que algunos grupos salafistas son partidarios de expandir su ideología mediante el adoctrinamiento sobre las bondades del islam y con métodos pacíficos, pero hay otros que, con mayor o menor virulencia, propugnan la legitimidad de la lucha armada. Hay que señalar que incluso algunos partidos políticos que participan de este tipo de ideología pueden estar legalizados en países como Egipto, Jordania, Argelia o Marruecos. Finalmente, si bien no puede decirse de todos ellos que sean terroristas, sí hay que advertir que su ideario, presuntamente religioso, constituye un paso importante en el proceso de radicalización de algunos islamistas que puede desembocar en violencia.

CAPÍTULO 2

LA CULMINACIÓN DEL ISLAM POLÍTICO: EL MAL LLAMADO ESTADO ISLÁMICO

De las primaveras árabes al autoproclamado Estado Islámico

En estos últimos años han surgido cuestiones que inciden plenamente en lo que desde hace tiempo vengo llamando terminología impropia relativa al islam y que demasiado a menudo aceptamos sin ningún análisis crítico. Este es el caso de la crisis social que estalló en Túnez a partir de 17 de diciembre de 2010 y que fue conocida como la Revolución tunecina, y también como la Revolución de los Jazmines o la Intifada de Sidi Bouzid, puesto que comenzó en esta población situada en el centro-sur de la zona más poblada del país. Se inició como una serie de protestas democráticas, con gran presencia de jóvenes, que sentaron un precedente decisivo en el mundo árabe cuando consiguieron derrocar al Gobierno autocrático de Zine El Abidine Ben Ali.

Su detonante tuvo lugar cuando Mohamed Bouazizi, un joven universitario de 26 años y vendedor ambulante de frutas, se quemó a lo bonzo en la ya citada población de Sidi Bouzid para protestar por la acción de la policía, que le confiscó su puesto callejero, condenándolo al paro y a la miseria. Los hechos fueron seguidos por la reacción de la población con fuertes protestas ante el suceso, así como ante el incremento excesivo de los precios en los alimentos básicos, la corrupción, las malas condiciones de vida de los tunecinos y la falta de oportunidades para superar la crisis económica que sufría el país desde el año 2008.

El presidente Ben Ali, que gobernaba desde 1987, mandó reprimir las manifestaciones que, por todo el país, produjeron 66 muertos en tan solo un mes. Cuando se percató de que la revolución se extendía a la vez que sus efectos desestabilizadores se mostraban imparables, ordenó el cese de los disparos por parte de las fuerzas de seguridad contra los manifestantes, anunció que dejaría el poder y prometió libertad de información en todos los medios de comunicación, incluido internet. Unos días después, el 14 de enero de 2011, ante el aumento de las protestas, el presidente cedió el poder al primer ministro Mohammed Ghannouchi, huyó del país y se refugió en Arabia Saudita.

El 27 de febrero, poco más de un mes después, Mohammed Ghannouchi anunció su dimisión como primer ministro del Gobierno de transición, tras unos días en los que miles de manifestantes pedían su dimisión y la del Ejecutivo. Ese día, el cargo de primer ministro pasó a Béji Caïd Essebsi, antiguo decano del Colegio de Abogados de Túnez.

Los gélidos inviernos

Estas mal llamadas primaveras árabes que también tuvieron lugar en otros países como Egipto, Libia, Siria, Argelia o Bahrein entre 2010 y 2013 no desembocaron en radiantes veranos, sino que dieron paso a unos gélidos inviernos. Como los inviernos todavía persisten, paso a considerar un problema que surgió más recientemente y de más difícil solución. Debemos remontarnos para ello a los diversos nombres utilizados por un grupo terrorista derivado de una rama iraquí de al Qa'ida, fundada por el jordano Abú Musa al Zarqawi en los territorios de Iraq y Siria en el año 2004. Al principio, este grupo se llamó al Qa'ida de la Mesopotamia (o “de la tierra de los dos ríos”, en referencia al Tigris y al Éufrates) pero, muerto su fundador, fue liderado (2006-2010) bajo el nombre de Estado Islámico de Iraq por Abú cUmar al Bagdadi y Abú Ayyub al Masri, ambos muertos por tropas estadounidenses en 2010. A partir de 2013, y bajo control de Ibrahim al Samarraï, se implicó en la guerra civil que había estallado en Siria y se hizo llamar al Dawlah al Islamiyyah fî l-cIraq wa l-Sham, abreviado en DACISH, que se traduce por “Estado Islámico de Iraq y Siria”, bajo las siglas DAISH o DAESH, según la fuente. El término dawlah, de la raíz árabe, que significa “girar” o “alternar”, se aplicó a partir del siglo VIII como sinónimo de “dinastía”. De la inclusión del calificativo “islámico” en esta nueva denominación me ocuparé más adelante, y respecto a la expresión final, [bilad] al Sham, hay que decir que es el nombre que se dio en árabe y a partir de la primera expansión islámica (siglo VII) a los territorios del este del Mediterráneo arrebatados por los primeros musulmanes a los bizantinos.

En consecuencia, hay que advertir que la traducción de al Sham por “Siria” no se ajusta a su verdadero significado, sino que designa un territorio mucho más amplio, que comprende, grosso modo, los actuales estados de Siria, Líbano, Israel, Palestina y Jordania, pero no Iraq. De aquí debe derivar su identificación con el genérico “Levante”, que tampoco parece correcta. Otros medios de comunicación le llaman ISIL e ISIS, acrónimos de las frases inglesas Islamic State of Iraq and Levant e Islamic State of Iraq and Siria, respectivamente. Para acabar con este punto, en España se utiliza mayoritariamente el nombre de Estado Islámico sin más, abreviado en EI.

No es mi intención hacer un análisis político (para el que no estoy capacitada) del gran conflicto que está destruyendo el Próximo Oriente, sino que aquí me moveré solo en el terreno de la nomenclatura y de la islamología. Así pues, al margen de estas denominaciones y de las que en adelante se propongan, creo que hay dos importantes interrogantes a plantear. El primero es el de si es correcto que este grupo terrorista sea considerado un Estado y el segundo, mucho más grave, entra de lleno en la esencia de la doctrina del islam, de manera que ya adelanto que, a mi entender, no se le puede aplicar el calificativo de islámico y que habría que hablar de “Presunto Estado Islámico” (PEI), o del “autoproclamado Estado Islámico”, que tampoco es tan difícil.

El autoproclamado Estado Islámico ¿es un Estado?

El islam primerizo no se preocupó de definir qué era un Estado, y la palabra dawla, que, como he dicho, surgió entre los abasíes como referencia a la sucesión de los gobernantes de una dinastía, no es usual en el mundo árabe-islámico (probablemente con la única excepción de Qatar). Eliminada la institución califal por el primer presidente de la República de Turquía, Mustafá Kemal Atatürk (1924), los estados árabes utilizan, como es sabido, los nombres de Jumhuriyyah o República, Mamlakah o Reino, Imarah o Emirato y Sultan o Sultanato.

Aunque actualmente existen muchas propuestas de definición de qué es un Estado en Occidente, seguramente todos estaríamos de acuerdo en que es un ente que tiene población, territorio con fronteras definidas, ejército, bandera, moneda e instituciones propias. Cuando escribo esto (enero-febrero de 2017) parece que la respuesta a la primera cuestión planteada sobre si este grupo terrorista constituye un Estado no puede ser rotundamente afirmativa: es cierto que el Presunto Estado Islámico domina un territorio, pero al principio se limitó básicamente a los núcleos de población establecidos en las orillas del Tigris y del Éufrates (con la temporal posesión y desposesión de Palmira, que fue ocupada por el PEI el 20 de mayo de 2015, recuperada el 27 de marzo de 2016 por el ejército gubernamental sirio, y que pasó de nuevo a manos de los terroristas hasta que el ejército sirio volvió a entrar el 2 de marzo de 2017). Sus conquistas territoriales no están definidas (pérdida de Kobane en octubre de 2014; de Ramadi en mayo de 2015, recuperada el 27 de diciembre de 2015 por tropas iraquíes; y de Faluya en 2014, aunque recuperada en mayo de 2016). En enero de 2017 parece que ya han perdido más del 40 por ciento del territorio. Tampoco se puede hablar de fronteras, y esto es así porque, desde sus inicios, sus dirigentes expresaron públicamente su voluntad de expansión ilimitada, es decir, de ampliar su dominio al mundo entero en aras a llevar lo que ellos entendían como el “verdadero islam” al máximo número de personas posible. Sí que tuvo una capital: Raqqa (en Siria) y después Mosul (hoy en territorio iraquí y convertido en centro de combates).

El número de combatientes

Respecto a su ejército, hay que señalar que el PEI está compuesto principalmente por mercenarios, con un número de combatientes que oscila entre 30.000 y 60.000, pero cuya cifra real parece muy difícil de calcular. Un buen número de ellos, también muy variable, son europeos, de los que se ha dicho que un 6 por ciento son conversos al islam. En ocasión de los execrables atentados contra el semanario francés Charlie Hebdo y contra un supermercado de

alimentación casher para judíos en París (7 de enero de 2015), uno de los autores declaró en un vídeo “haber jurado lealtad al Estado Islámico y a su líder” (El Periódico de Catalunya, 12 de enero de 2015). Se habló también entonces de unos 70 españoles o residentes en España, 17 de los cuales murieron, ocho regresaron y siete de ellos están encarcelados. Algunas estimaciones de que disponemos hablan de “12.000 combatientes extranjeros, más de la mitad procedentes de países de Oriente Medio o del Magreb, otros 4.000 del Cáucaso o de Asia Central exsoviética y 5.000 europeos”, según declaración del primer ministro francés Manuel Valls (La Vanguardia, 10 de mayo de 2016). El baile de cifras es enorme. Sirva como ejemplo la insólita respuesta que dio el entonces ministro del Interior español, Jorge Fernández Díaz, al periodista Jordi Évole en un programa de La Sexta TV emitido el 15 de febrero de 2015 a la pregunta “¿qué grado de amenazaihadista hay en España?”, y que fue de este calibre: “Dos, cuatro, seis... ¡Siete! Siete sobre diez contando que hay un nivel cero, un, dos, tres y cuatro, o sea, cinco por dos, diez, y si quitamos el cero, cinco sobre ocho” (fragmento reproducido por el periodista Ferran Monegal, El Periódico, el 17 de febrero de 2015, y reemitida en el programa El intermedio, también de La Sexta TV, el 27 enero 2016).

En consecuencia, no me parece oportuno entretenerme en ir presentando las muy diversas cifras que se nos han ido proporcionando. Lo más importante a retener es el hecho de que solo se tiene noticia de aquellas personas cuyas familias han denunciado su desaparición tras un viaje a Oriente, considerando que esta observación es válida para hombres, mujeres y niños.

Los últimos datos que conozco (noviembre de 2016) son los publicados por Farhad Khosrokhavar, director de l'École d'Hautes Études Sociales de París, y que hablan de 5.000 extranjeros (1 de cada 5 de familia no musulmana) distribuidos en: 1.400 franceses, 700 alemanes, 600 británicos y españoles circa 200, de los cuales las mujeres constituyen un 10 por ciento del total.

La ida de voluntarios y las posibilidades de retorno

Los expertos señalan que la posibilidad de retorno de estos combatientes perversamente entrenados a sus países de origen (o a otros) constituye un gran peligro, y así ya lo advirtieron hace tiempo Baltasar Garzón y Dolores Delgado (El País, 20 de diciembre de 2009) calificando este fenómeno de terrorismo “de ida y vuelta”, “global” y “tecnológico” e insistiendo en ello en otras ocasiones (El País, 9 de noviembre de 2015). Lo cierto es que muy a menudo el público se pregunta el por qué de estos desplazamientos por parte de personas que provienen de tierras occidentales, sean de familias islámicas o ellos mismos conversos al islam. Las motivaciones son muy variadas, pero entre las muchas posibles explicaciones, hay que citar la crisis y el paro actual, el desarraigo y la discriminación que a menudo sufren los musulmanes y más especialmente los que tienen nombres árabes, iraníes, pakistaníes turcos o urdus en Occidente. Hay razones también de tipo espiritual o social, como son las promesas —¡engañosas, evidentemente!— que les ofrecen los dirigentes terroristas relativas a la consecución de un mundo mejor y sin injusticias, regido por los preceptos del islam y de una vida futura llena de bendiciones. A todo ello hay que añadir el espíritu de aventura que define a muchos jóvenes.

Mujeres

Además de los numerosos menores existentes en el territorio de este pretendido Estado Islámico, también hay un número indeterminado de mujeres, cuya dedicación, a pesar de las intenciones pacíficas que quizás (o posiblemente) las habrían movido a incorporarse, parece que se limita a funciones sexuales, bajo el argumento de satisfacer la libido de los combatientes y de que se necesitan hijos para la nueva organización. En este sentido, en al Bab, paso fronterizo entre Turquía y Siria, al nordeste de Alepo, se montó una oficina matrimonial para casar a las solteras nada más llegar. Se practica sobre todo el matrimonio llamado de placer o temporal (mut’a), cuya duración puede oscilar entre unas horas y 99 años.

Aunque esta modalidad figura en el Corán (4: 24), hasta ahora solo era practicada en el shiísmo, pero algunos ulemas sunitas han emitido fetuas que lo reinstauran (El País, 22 de septiembre de 2013).

Respecto a su número, la economista italobritánica Loretta Napoleoni, experta en terrorismo, habló (4 de mayo de 2015) de unas 550 mujeres europeas criadas en Occidente, procedentes sobre todo de Gran Bretaña, Francia, Bélgica y Alemania. Los mandos del presunto Estado dicen preferirlas de edades comprendidas entre los 16 y los 27 años porque las consideran más independientes, activas en el dominio de internet.

La bandera del PEI

Su bandera es de sobra conocida y contiene, sobre fondo negro (color que en el mundo islámico simboliza la revuelta) y en letras blancas, la shahada o profesión de fe islámica, es decir, la frase “No hay otra divinidad más que Dios”. En la segunda parte de esta frase preceptiva, “Muhammad es el Enviado de Dios”, que figura escrita en negro dentro de un círculo blanco, se hace una inversión gráfica de manera que hay que leerla de abajo a arriba y así el nombre de Dios queda en la parte superior⁴. Los musulmanes están acostumbrados a hacer este tipo de inversión en dicha lectura, que se cree que proviene de un sello que acompañaría una de las cartas que el Profeta habría dirigido a diversos jefes de Estado para invitarles a abrazar el islam. Ambas grafías imitan las del alifato primitivo y están muy alejadas de las del alfabeto actual. Con ello quiero destacar la idea de que este presunto Estado quiere semejar y remontarse al de los primeros tiempos del islam.

Sistema monetario y armamentístico

Se publicó (el 11 de noviembre de 2014) que, para desentenderse del dólar como valor monetario internacional, el PEI instauraba el uso de moneda propia y que, tal como sucedía en el islam primitivo, dicha moneda no se acuñaba en una aleación de metales como es habitual, sino con un valor facial equivalente al metal acuñado. Según puede verse en las fotos distribuidas en las redes, en una cara figura la inscripción al Dawlah al Islamiyyah o “Estado Islámico” y en la otra, diversas ilustraciones alusivas al islam (El País, 16 de noviembre de 2014).

Este grupo dispone de gran cantidad de armamento proveniente, primero, de las armas y municiones abandonadas durante la huida de los derrotados ejércitos iraquí y sirio y, después, de un provechoso contrabando, y se financian a además a través de la venta de petróleo (distribuido en el mercado negro y con clientes como los gobiernos de Bashar al Asad, de Turquía o de Israel), de un lucrativo comercio de exportación de obras de arte, muchas de ellas expoliadas por encargo (El País, 26 de febrero de 2017), y de un importante tráfico de órganos humanos, también de alcance internacional (El Periódico, 28 de diciembre de 2014).

El sistema propagandístico y educacional

Sus redes sociales de propaganda, de reclutamiento y de financiación, obra de excelentes informáticos, cámaras y técnicos, están sustituyendo la captación directa o la que se hacía en determinadas mezquitas, como antes era usual (Diari Ara, 10 de enero de 2015). Su órgano de difusión más importante, sin embargo, es la edición de la revista mensual en línea, Dabiq, magníficamente impresa desde julio de 2014 y que cuenta ya con 14 números publicados en árabe y en diversos idiomas. Creo que vale la pena insistir de nuevo y muy expresamente en que tan solo recibimos las noticias que ellos quieren, y que algunas parecen incluso exageradas o falsas, como podría ser el caso de la obligatoriedad de la mutilación genital femenina a todas las mujeres menores de 80 años (La Vanguardia, 18 de agosto de 2014),

agresión bárbara que en esta zona geográfica nunca se había practicado. También parece dudosa la noticia del uso de sangre infantil y femenina destinada a transfusiones para heridos adultos (El Periódico, 8 de diciembre de 2014).

El PEI ha impuesto en su territorio la versión más estricta de la sharía, o pretendida ley del islam, hecho que afecta y mengua sobre todo los derechos de las mujeres, controladas por un cuerpo de policía femenina que actúa bajo el nombre de al Khansa.

Por lo que respecta a los planes educativos impuestos bajo su dominio, hay que advertir que se promueve una obediencia extrema y que algunos niños también reciben entrenamiento como soldados. Se les adoctrina y somete a un programa militar de intensa violencia, entrenándoles para matar e incluso para inmolarse a favor de la ideología de brutalidad que caracteriza la doctrina que sigue el autoproclamado Estado Islámico. La ya citada revista Dabiq publica numerosas fotografías de estos niños-soldado llevando a cabo sangrientas ejecuciones de todo tipo y contra todo tipo de “enemigos del islam”, a menudo bajo amenaza física por parte de sus “educadores”. Muchos de estos niños están convencidos de que la violencia ya no solo resulta algo normal, sino que incluso es deseable (Magazine de La Vanguardia, 12 de febrero de 2017). Es muy loable el esfuerzo que están haciendo organizaciones como UNICEF y diversos trabajadores sociales que actúan en los territorios ya liberados para proporcionar ayuda psicológica y de todo tipo a estos niños que han conocido o practicado la brutalidad más extrema.

Finalmente, este Presunto Estado Islámico ha establecido planes de estudio, también dirigidos a las niñas, en los que no se incluyen asignaturas de geografía, ni de historia, ni de arte, pero sí poesía clásica árabe y Corán. Resulta claro que, con todo esto, lo que se pretende es valorar únicamente el sistema social y religioso del islam (entendiendo, obviamente, sus principios de manera tergiversada). La ausencia de enseñanza de conocimientos geográficos e históricos responde a la intención de que se olviden las civilizaciones anteriores al islam y se valore únicamente la historia que les interesa. Por este motivo se pueden explicar las destrucciones sistemáticas de monumentos y del patrimonio de arte

preislámico (Nínive, Palmira y un largo etcétera). Las ruinas de esta última población pueden ser un buen ejemplo de sus destrucciones: desde enero de 2017, estando de nuevo a manos del autoproclamado Estado Islámico, se han publicado fotos hechas mediante drones rusos que muestran la colocación de explosivos en su magnífico anfiteatro (lugar que había sido utilizado como escenario de sus bárbaras ejecuciones y de la decapitación pública de Khaled al Assat, director general de Antigüedades y Museos de la ciudad, por parte del Gobierno sirio, por haberse negado a revelar la ubicación de piezas muy valiosas) y en otros monumentos de la ciudad.

Dejando de lado los últimos acontecimientos políticos, como la participación de tropas y aviación rusa y estadounidense en el conflicto, a principios de 2017 se puede decir que el PEI ha perdido más del 40 por ciento de su territorio, con bajas tan significativas como las de las poblaciones de Raqqa (6 de noviembre de 2016) y Alepo (12 de diciembre de 2016) y su, al parecer, inminente dominio total de la de Mosul. Estos hechos (junto con muchos otros, que ahora no detallo) han provocado que riadas de personas huyan de sus lugares de origen, por procedimientos que a menudo acaban en tragedia, y que han desembocado en el inmenso problema de morir en el Mediterráneo o de no conseguir, los que han sobrevivido, el estatuto de refugiados políticos en los países europeos que debieran darles la conveniente acogida.

El pretendido Estado Islámico ¿constituye un califato?

Como es sabido, todo Estado que se precie debe de tener sus propias instituciones. Para el presunto Estado que nos ocupa, es evidente que la primera y principal ha sido la pretensión de constituir un califato, puesto que ha sido la característica más definitoria de la política islámica. Para llenar este vacío, Ibrahim al Samarraí, dirigente desde 2001 de aquel grupo terrorista que rompió con al Qa'ida, se autoproclamó califa, cambiando su nombre (El País, 29 de junio de 2014) por el de Abú Bakr al Bagdadi, nombre (kunya)

que coincide con el del primer califa que tuvo el islam, uno de los suegros del Profeta, Abú Bakr al Siddiq (632-634). Al Bagdadi hizo pública su autoproclamación el viernes 4 de julio de 2014 durante la oración del mediodía en la gran mezquita de Mosul. No hay noticia de que su decisión fuera discutida o contestada. Las noticias que se tienen de este personaje son contradictorias y confusas: sus seguidores afirman que está doctorado en Letras y que posee amplia formación teológica y jurídica; otros lo definen como un hombre de mal carácter y conflictivo (La Vanguardia, 16 de enero de 2015). Se dice también que está casado con una enfermera alemana conversa que cuidó sus heridas e incluso se ha hablado de su muerte y de sustitución por Abdul Rahman Mustafá al Qurdaishi, o Abú Alá al Afri (también conocido como Abú Hassan), exprofesor de Física de la universidad iraquí de Tel Afar y exmiembro del Gobierno del dictador Saddam Hussein. Todo esto no parece tener fundamento y la última noticia publicada por el momento es la de su huida de Mosul en noviembre de 2016.

Al margen de las vicisitudes y de los acontecimientos políticos pasados o futuros, creo que es importante seguir formulando preguntas, como la de si se ajusta al islam esta pretensión de crear un califato en la actualidad. Paso, en consecuencia, a resumir la función de esta institución, creada después de la muerte del Profeta (632) para dirigir la comunidad de musulmanes. El término califa proviene del árabe khalifah, que pertenece a la raíz khlf, que significa “suceder [a alguien]” y que se aplicó, parece que por primera vez, al considerado segundo califa del islam, es decir a cUmar ibn al Khattab (634-644). El título completo era el de Khalifatu Rasuli Al-lahi o “Sucesor del Enviado de Dios” y se complementaba con el de Amiru l-Mu'minin o “Comendador de los creyentes” para subrayar el carácter teocrático de su poder y el origen divino de la institución califal.

“Califa” significa literalmente “el que ocupa un lugar después de otro”. Esto implica que, como sucesor del Enviado de Dios —y, más adelante, como sucesor del sucesor del sucesor, etcétera, del Enviado de Dios—, el califa tiene que ser único, es decir, solo puede haber uno. Además, y precisamente por este motivo, todos los musulmanes tendrían que estar bajo un único Gobierno, es decir, bajo un mismo califato y bajo la autoridad de un único califa que

garantizara la observación de la doctrina del islam. A pesar de esto, y al margen de las primeras escisiones de la comunidad de musulmanes, que tuvieron lugar poco después de la muerte del Profeta (632), es decir, después del asesinato de su yerno y cuarto califa, cAli ibn Abí Talib, que dio lugar al nacimiento del shiísmo, la unidad de la institución califal quedó seriamente truncada al proclamarse otros dos califatos con sus correspondientes califas: el fatimí, ubicado en el actual Túnez (909-973) y después en Egipto (973-1171), y el omeya, con capital en Córdoba (929-1030), a los que habría que sumar el ya existente califato de los abasíes, con capital en Bagdad.

Más adelante, cuando los mongoles se apoderaron de dicha población (1258), se mantuvo un califato nominal en Egipto hasta la conquista otomana (1517), cuyos dirigentes siguieron utilizando el título de califa hasta que, como consecuencia de su derrota en la Primera Guerra Mundial (1917), la institución califal fue abolida por Mustafá Kemal o Atatürk en el año 1924. Dicha abolición fue aceptada por el mundo del islam, y después de un frustrado intento de Husayn de Arabia, el título y la pretensión de establecer un califato no ha sido reivindicado —¡hasta ahora!— por ningún otro soberano musulmán.

De nuevo sobre la reciente proclamación de un califato y de un califa, el despropósito actual no acaba aquí, porque el tanto o más sanguinario grupo terrorista Boko Haram, que, recordemos, actúa al norte de Nigeria, también reivindicó su propio califato declarando, a la vez, que apoyaba “al califato hermano del Estado Islámico de Siria e Iraq” (La Vanguardia, 11 de noviembre de 2014). De modo semejante se han pronunciado otros grupos terroristas, como Jundu l-Khilafah (“Ejército del califato”) de Argelia, o el egipcio Ansaru Bayti l-Maqdis (“Compañeros de la Casa Sagrada”, es decir, de La Meca). Llegados a este punto, hay que añadir que hace tiempo que ambas agrupaciones terroristas, el PEI y Boko Haram, exhiben la misma bandera y que, como es sabido, tienen actuaciones parecidas que se basan en sembrar el terror por encima de todo. En noviembre de 2014, al Bagdadi hizo público un comunicado por el que extendía la vigencia y la extensión del territorio de su califato más allá de al Sham e Iraq, incluyendo también Argelia, Arabia Saudí, Yemen, Egipto y Libia⁵. Más adelante, otros grupos en otros

países como Libia, Pakistán, Afganistán (El País, 4 de marzo de 2015) y Filipinas desde el 14 de enero de 2016 han publicado que se han ido adhiriendo a su obediencia.

¿Es islámico?

Prescindiendo de la trayectoria que pueda tener este pretendido Estado califal, el siguiente interrogante que planteo es el de si puede ser considerado islámico. En este punto sí que pienso que no puede haber ninguna duda y que la respuesta al interrogante ha de ser taxativa: las acciones que vemos (y recuerdo que la mayoría de ellas proceden de sus medios de comunicación y propaganda) son contrarias a la doctrina del islam y, en consecuencia, creo que hay que negarle con firmeza dicho calificativo. Además de las salvajadas que hemos ido conociendo en los medios de comunicación, repasaré brevemente algunos de los principios que violan y que constituyen el motivo por el que acabo de hacer una negación tan rotunda, con la certeza de que aún me dejaré alguna crítica por hacer.

Una de las principales obligaciones de un Gobierno islámico es la de garantizar la práctica del islam entre sus súbditos, razón por la cual, y como he dicho, todo musulmán debería vivir en un Estado islámico para tener garantizada la práctica de su fe, es decir, del conjunto de los llamados cinco pilares del islam. Esta premisa es ajena al objeto de este escrito y, en consecuencia, no me detengo en ello, pero dejando a un lado a los musulmanes que han tenido que emigrar de países islámicos por diversos motivos, sobre todo económicos, es bueno recordar esta cuestión y eximir a los migrantes de responsabilidades.

A su vez, también es preciso considerar cuál es el papel reservado a los no musulmanes dentro de un Gobierno islámico. Por doctrina coránica y por práctica del propio Profeta y de los primeros califas, existe la absoluta obligación de proteger a las minorías religiosas.

De esta manera y desde el inicio de la expansión política del islam, los miembros de las comunidades cristianas, judías, mazdeístas,

mandeas, sabeas y yazidís, es decir, las que se considera que tienen un texto sagrado, podían y pueden vivir bajo dominio islámico manteniendo creencias, instituciones propias (con ligeras modificaciones) y propiedades a cambio de satisfacer un impuesto de capitación y una contribución territorial, generalmente en especies, que podía llegar a ser la mitad de la producción. Esto es así porque, como es sabido y según el Corán, los musulmanes tienen la obligación de pagar anualmente un impuesto, el llamado *azaque*, al Estado y, en consecuencia, los no musulmanes han de regirse por una normativa contributiva especial (y, como es lógico, más gravosa). Los súbditos acogidos a estos pactos debían y deben de gozar de la protección del Gobierno islámico allá donde residan, y según terminología coránica, son conocidos por los nombres de *dhimmiyyún* o “protegidos” y de *ahlu l-Kitab* o “Gente del Libro [revelado]”, indistintamente.

El secular y general cumplimiento de esta premisa todavía se pone de manifiesto con la existencia de comunidades no musulmanas que han vivido en países islámicos hasta hoy, como es el caso de los coptos en Egipto, de los judíos en el norte de África y en territorios del antiguo Imperio otomano, de los de credo mazdeísta en Irán y un largo etcétera, donde hay que incluir, obviamente, las diversas ramas del cristianismo establecidas en el Próximo Oriente y los sabeos y yazidís que el Presunto Estado Islámico ha masacrado sin piedad. Hay que destacar en este punto que en las muertes de creyentes que no participan de su ideología, este grupo de terroristas ha incluido también a otros musulmanes, como los kurdos, que son suníes, como el PEI dice ser, y los shiíes, que tradicionalmente no han sido considerados herejes por la mayoría sunní del islam, pero cuya consideración negativa está proliferando. Como colofón a la mención de estos asesinatos masivos, es preciso señalar muy expresamente fragmentos coránicos que aluden de manera muy clara a la libertad religiosa, como, por ejemplo:

No puede haber coacción en cuestiones de religión (Corán 2: 256).

Si tu Señor hubiera querido, todos los habitantes de la tierra,

absolutamente todos, hubieran creído. ¿Y, tú forzarás a los hombres a que sean creyentes, si nadie cree si Dios no lo permite? (Corán 10: 99-100).

En este mismo sentido, en otro pasaje se pone en boca de Noé la siguiente consideración:

¡Pueblo! ¿Qué os parece? Si yo me baso en una prueba clara venida de mi Señor —que me ha hecho objeto de su misericordia— y que vosotros en vuestra ceguera, no percibís, ¿es necesario os la impongamos contra vuestra voluntad? (Corán 11: 28).

Para ir avanzando hacia unas conclusiones y retrocediendo al análisis de las diversas denominaciones que ha ido tomando el grupo terrorista al que me estoy refiriendo, se puede observar su uso descarado de referencias continuas al islam. Con lo dicho hasta aquí, y en consecuencia, creo que se puede afirmar rotunda y claramente que el enunciado del Presunto Estado Islámico no es más que una falsedad y una manipulación ideológica y doctrinal, porque sus acciones terroristas son totalmente antagónicas con el islam. Aceptando el nombre que ellos se dan, Occidente no hace más que poner de manifiesto su ignorancia. Y creo que ya va siendo hora de ponerle fin.

Un posible intento de cambio de nomenclatura se produjo (quizás inconscientemente) por parte del presidente François Hollande, quien, con ocasión de los terribles acontecimientos ocurridos en París en enero de 2015, empezó a hablar del DAESH en sus declaraciones. Desde entonces parece que hay unanimidad en utilizar estas siglas que, como he dicho, corresponden al enunciado árabe al Dawlah al Islamiyyah fî l-Iraq wa l-Sham, que es el nombre que ellos se dan. La ignorancia de Occidente se pone de nuevo de manifiesto, puesto que adoptando y difundiendo sin ningún análisis crítico en nuestros medios de comunicación dicha denominación, no se hace más que promocionar al grupo terrorista

como un Estado legítimo, cosa que está muy lejos de la realidad.

Y, como colofón a este capítulo y por lo que respecta a los verdaderos fieles del islam, hay que recordar que resulta obvia su responsabilidad si no condenan abiertamente esta aberración.

CAPÍTULO 3

MÁS CUESTIONES DE TERMINOLOGÍA

Sobre el uso y el mal uso de los términos jihad, jihadismo y jihadistas

Se habrá observado que en las páginas anteriores he hablado de pretendido o de autoproclamado Estado Islámico y también de terrorismo y de terroristas, pero que en ningún momento he utilizado los términos jihad, jihadismo o jihadistas a que nos tienen acostumbrados los medios de comunicación. Quiero destacar muy expresamente los graves errores terminológicos que se están produciendo en la actualidad al calificar las actuaciones de este grupo de terroristas, que dicen constituir un Estado Islámico, como jihadismo, al dar a sus miembros el nombre de jihadistas, al calificar sus acciones como jihad y al aceptar sin crítica alguna las manipulaciones del islam que sus dirigentes incluyen en su propaganda. Me explico: el término jihadista no es otra cosa que la errónea adaptación que ha hecho recientemente (¿desde el año 2005?) Occidente del término mujahidín (en árabe clásico mujahidún, y escrito sistemática y erróneamente muyahidín en castellano), que fue utilizado para designar a los combatientes que lucharon a finales de los años ochenta en Afganistán contra la invasión soviética, pero que después el tristemente famoso Bin Laden siguió aplicando a los miembros de la organización terrorista al Qa'ida, que lideró. El término árabe mujahidún es el participio del verbo jhd, que significa “hacer jihad”.

La grafía correcta

Antes de proseguir, advierto que escribo esta palabra en cursiva y con /j/ inicial porque discrepo de la grafía —yihad— con la que ha sido incorporada en el Diccionario de la Lengua Española que publica la Real Academia de la Lengua en su vigesimotercera edición, de octubre de 2014. Suele decirse que los castellanohablantes no pronuncian la consonante que en el sistema internacional se transcribe como /j/ tal como hacen los árabes con la letra jim, o los catalanes cuando va seguida de las vocales /e/ e /i/ y los franceses ante /a/, /e/ y /u/. Esta afirmación no me parece cierta, puesto que la puedo escuchar correctamente pronunciada en nombres provenientes del inglés, como es el caso de los antropónimos James, Jessica, Jimmy, John o Judith, del italiano, caso de Gioconda, o del francés, como se hace con los nombres Jacques, Jean, Joseph o Justine.

Por otro lado, y sobre la supuesta dificultad que podría entrañar el hecho de coincidir una /j/ inicial con una /h/ en una misma palabra, tal como sucede, por ejemplo, con el nombre de la ciudad sudafricana de Johannesburgo, también he de notar que la oigo pronunciar sin grandes dificultades.

Añado también que, además de la grafía incorrecta a la que me he referido, tampoco me parece acertado el género femenino que se le atribuye en el Diccionario citado y menos aún su definición como “guerra santa de los musulmanes”. El significado de jihad es “esfuerzo” (a veces espiritual y otras bélico, como veremos) y el término es masculino en árabe, al igual que lo es en castellano, en catalán y en francés.

Al abordar esta cuestión, señalo que el concepto de jihad es uno de los más controvertidos del islam, si bien y por fortuna los estudiosos disponemos de la ventaja de que tanto el sustantivo como el verbo figuran en el Corán. Califico de afortunada esta circunstancia porque para realizar un análisis sobre cualquier aspecto del islam,

dado que se cree que el Corán contiene la palabra de Dios tomada al dictado, será conveniente ver qué sentido le da el Ser que, por definición, conoce infinitamente mejor la lengua árabe que nadie.

La raíz árabe jhd, a la que pertenece la palabra jihad, aparece treinta y cinco veces en el Corán y en la mayoría de los casos va seguida de la expresión “en la senda de Dios”, que ya indica un sentido espiritual. En veintidós ocasiones significa “esfuerzo o superación de la conducta propia o colectiva”, en otras tres alude claramente a la “elevación espiritual de los fieles” y en las diez restantes hace referencia a algún enfrentamiento bélico. Semánticamente, significa “ejercicio del máximo ‘esfuerzo’ contra aquello que es reprobado” y, en este mismo sentido, la forma ijtiḥād se aplica al esfuerzo llevado a cabo por los juristas para encontrar soluciones jurídicas a cuestiones que puedan plantearse para el buen gobierno de la comunidad, es decir para elaborar o ampliar jurisprudencia, según los casos.

Cabe señalar que en el Corán figuran también otros verbos y distintos términos que significan “hacer guerra”, “matar”, “combatir”, “atacar”, “luchar”, etc. Será preciso, en consecuencia, tener mucho cuidado y distinguir entre los diversos pasajes que hacen referencia a enfrentamientos armados si se utiliza o no la raíz semántica jhd que aquí estamos tratando, o alguna otra.

La guerra según El Corán

Hay que adelantar también que la única guerra concebible en el islam es la que va dirigida contra no musulmanes porque sus fieles, en teoría, tendrían que constituir una sola comunidad y debieran estar gobernados bajo el mando de una autoridad también única, es decir, por el representante de la institución califal —mientras existió— o por los gobernantes considerados legítimos. En este sentido, las luchas entre musulmanes están expresamente prohibidas en el Corán, tal como se muestra en 4: 94/92-95/93:

Un creyente no puede matar a otro creyente, a menos que sea por error.

Quien mate a un creyente premeditadamente, tendrá la Jehenna [condena al fuego del Infierno] como retribución eternamente.

Por otra parte, el Libro Sagrado de los musulmanes únicamente considera lícito el combate en los tres casos siguientes:

Cuando se efectúa para responder a una agresión: Combatid en el camino de Dios a quienes os combaten, pero no seáis vosotros los primeros. Dios no ama a los agresores (Corán 2: 186/190).

En defensa de determinados valores:

Se permite que combatan a quienes han sido atacados porque han

sido víctimas de una injusticia... También a quienes han sido víctimas de la expulsión de sus hogares, solo por haber dicho: “Nuestro Señor es Dios”. Si Dios no hubiera rechazado a unos hombres valiéndose de otros, habrían sido demolidas muchas ermitas, iglesias, sinagogas y mezquitas donde se menciona mucho el nombre de Dios (Corán 22: 40).

Para evitar males mayores: ¿Por qué no queréis combatir por Dios y por los oprimidos —hombres, mujeres y niños— que dicen: “¡Señor, sácanos de esta ciudad de impíos habitantes! ¡Danos un amigo designado por Ti!”? (Corán 4: 77/75).

Advierto que en todas estas citas el verbo utilizado es qtl, que significa “matar” y no jhd, con significado de “hacer jihad”.

En términos de análisis histórico, hay que advertir, sin embargo, que en el Corán se observan cambios de actitud respecto al comportamiento a observar en relación con los no musulmanes en función de que se trate de fragmentos revelados en la ciudad de La Meca o en la de Medina, que se predicaron en último lugar. Al principio se hablaba de una enseñanza moral y religiosa, se prometía premio o castigo eternos, se predicaba que había que perdonar las ofensas y se insistía en que no podía haber coacción en cuestiones de creencias religiosas.

Más adelante, en Medina se tendió a creer que los fragmentos pacifistas quedaban derogados por los que hablaban de combate. Efectivamente, en dicha ciudad, y a partir del año 622, el Profeta había creado un Estado del que fue su dirigente hasta su fallecimiento en el año 632. Las circunstancias políticas iban cambiando respecto a la primera etapa proselitista, después de la cual puede verse cómo la Revelación iba acomodándose paulatinamente a las necesidades sociopolíticas y a las circunstancias de cada momento. Téngase en cuenta, además, que el significado del Libro Sagrado de los musulmanes puede ser diversamente interpretado e incluso mal entendido porque no siempre todos los fieles, aunque sepan el texto de memoria, han

sido ni son capaces de comprender el árabe clásico en el que está escrito. Los musulmanes acostumbran a resolver estos cambios de estrategia y de doctrina con la expresión “Dios es el más Sabio” o similares.

Algunas divergencias

Un buen ejemplo del hecho de que en el Corán haya aleyas con ideas divergentes y que a veces incluso pueden llegar a ser contradictorias es el de algunos fragmentos que hacen referencia a las relaciones que deben establecerse entre los fieles musulmanes y quienes no lo son. De este modo, si bien hay una aleya que afirma que

encontrarás, ciertamente, que los más hostiles a los creyentes son los judíos y los asociadores [es decir, los no monoteístas], y encontrarás, ciertamente, que los más amigos de los creyentes son los que dicen: somos cristianos (Corán 5: 82).

También se puede hallar otra que advierte así a los musulmanes:

¡Creyentes! ¡No toméis como amigos a los judíos y a los cristianos! Son amigos unos de otros. Quien de vosotros trabaje amistad con ellos, se hace uno de ellos. Dios no guía al pueblo impío (Corán 5: 51).

Por ello, una de las características que distinguen los distintos grupos salafistas es la de preconizar una especie de guetización (si se me permite el término), y a menudo ni siquiera quieren relacionarse con sus convecinos que no lo son. Esta característica se acentúa entre los que viven en Occidente, territorio que se tiene mayoritaria y teóricamente por país de cristiandad. También sucede en tierras de islam con respecto a musulmanes que no participan de

su ideología, con los que tampoco quieren mezclarse.

La teoría del abrogante y lo abrogado

Así las cosas, para resolver el problema de las divergencias o contradicciones que pueden observarse algunas veces en el texto, los exégetas hubieron de recurrir a los conceptos de “abrogante” y de “abrogado” para poder interpretar ciertos pasajes. Para ello, el islam se basa en el mismo Texto Sagrado que dice:

Si abrogamos una aleya o provocamos su olvido, aportamos otra mejor semejante. ¿No sabes que Dios es Omnipotente? (Corán 2: 106).

Cuando sustituimos una aleya por otra —Dios sabe bien lo que revela— dicen: “Eres un falsario”. Pero la mayoría no saben (Corán 16: 101).

Del mismo modo, atendiendo a la presunta cronología de la Revelación —si bien hay que advertir que no hay acuerdo para establecer con toda seguridad el orden cronológico de los distintos fragmentos— su contenido se ha interpretado según criterio, talante, conocimientos, grado de tolerancia, época y circunstancias históricas, etc., de los respectivos expertos.

Buenos ejemplos de estas contradicciones pueden verse, entre otros, en los fragmentos siguientes:

Combatid contra los infieles hasta que dejen de induciros a apostatar y se rinda todo el culto a Dios (Corán 8: 39).

O bien:

Cuando hayan transcurrido los meses sagrados [es decir, aquellos en los que se había fijado una tregua, hecho que solía producirse una vez al año en la Arabia preislámica], matad a los asociadores [es decir, a los idólatras o politeístas] dondequiera que los encontréis. ¡Capturadles! ¡Sitiadles! ¡Tendedles emboscadas por todas partes! Pero si se arrepienten, hacen la oración y pagan el impuesto, entonces ¡dejadles en paz! (Corán 9: 5).

En ambos fragmentos el verbo que se emplea, una vez más, es qtl, que significa “matar”.

Llegados a este punto, hay que señalar que, tradicionalmente y para la mayoría de los exégetas, esta última aleya, llamada “de la espada”, abroga otros fragmentos coránicos que aluden claramente, como se ha visto, a la libertad religiosa.

El concepto de jihad en el islam primerizo

Respecto a cómo fue entendido el jihad en los primeros tiempos del islam, un hadiz cuenta que el Profeta, de regreso de una expedición (no probada históricamente) a Tabuk en el año 630, proclamó la existencia de dos categorías de jihad: el primero, llamado mayor o de las almas, es el esfuerzo, individual y colectivo, que debe hacerse para mejorar la condición de los musulmanes desde el punto de vista religioso. En otras palabras, se trata de la lucha espiritual que ha de llevar a cabo todo musulmán contra su demonio interior para llegar a ser cada día mejor. El segundo jihad, llamado menor o de los cuerpos, asigna un sentido belicista al término. Si la primera interpretación dio importantes frutos en el campo de la mística, desde los primeros tiempos de la expansión del islam se incluyó en la segunda el esfuerzo para integrar a los no musulmanes dentro del Estado Islámico.

El Corán clasifica a los no musulmanes en distintas categorías: paganos, es decir, los anteriores a la revelación del islam, infieles, asociadores o politeístas, apóstatas y los que llama Gente del Libro (2: 62, 111-113, 120, 135, 140; 367; 57: 16-29; *passim*). Quiero referirme aquí a esta última categoría mencionada porque tiene vigencia hasta nuestros días. Con la expresión Gente del Libro (*ahlu l-Kitab*) se alude a los pueblos que se cree que también han tenido Revelación, como es el caso de judíos, cristianos, mazdeístas, sabeos, etc., enviada por el Dios Único. En el Libro Sagrado se establece, como se ha dicho, que hay que luchar contra estas poblaciones hasta que se sometan al Estado Islámico y paguen el correspondiente tributo:

Combatid contra aquellos que habiendo recibido la Escritura no creen en Dios ni en el Último día, ni prohíben lo que Dios y Su Enviado han prohibido, ni practican la religión verdadera, hasta que, humillados, paguen el tributo (Corán 9: 29),

donde, una vez más, el verbo utilizado es qtl.

En general, este tributo consistía en un impuesto territorial, kharaj, que oscilaba (como ya se ha adelantado) entre el 20 y el 50 por ciento de la producción, y en uno de capitación, jizya, del que eran excluidos mujeres, niños, esclavos, enfermos, dementes y ancianos, es decir, personas consideradas sin responsabilidad legal. Dado que, como se ha dicho, se cree que la Revelación que fue hecha bajar procede del mismo Dios Único, la llamada Gente del Libro también recibe en el Corán el nombre de dhimmî, que significa “protegido”, y esto les garantiza la protección del Estado Islámico, una vez sometidos. Respecto a la citada protección debida a la Gente del Libro, hay que señalar que a menudo ha sido efectiva. Sirvan de ejemplo la permanencia de comunidades judías en el norte de África, algunas de cuyas familias proceden de su expulsión de los reinos hispánicos por los Reyes Católicos, en el año 1492, y que han convivido sin grandes problemas entre la sociedad mayoritariamente islámica especialmente antes de la creación del Estado de Israel, en el año 1948; la existencia de la comunidad copta, que se ha mantenido en Egipto desde la llegada del islam, en el siglo VII, hasta ahora, o bien la pervivencia de diversos grupos cristianos en el Próximo Oriente y en Iraq. A pesar de estos ejemplos y de las muestras de tolerancia que proporciona la historia del islam, no puede decirse que siempre haya sido respetada como debiera.

Cuando el Presunto Estado Islámico conquistó Mosul en el año 2014 propuso la conversión a la población cristiana y, en caso de negativa, les obligó a pagar 200 dólares mensuales, exiliarse o morir. Últimamente se han reducido los ingresos por el cobro de impuestos a musulmanes, puesto que la población que controla este presunto Estado descendió de nueve a seis millones. Este hecho se ha producido a causa de la gran cantidad de personas que han abandonado los territorios en conflicto y que hoy constituyen el grave problema de los llamados refugiados, que triste y escandalosamente no encuentran lugares de acogida en Occidente. Este descenso de población autóctona ha repercutido en la soldada de los mercenarios terroristas del autoproclamado Estado Islámico,

que se ha reducido a la mitad (La Vanguardia, 15 de mayo de 2016).

La obligatoriedad del jihad, según los casos

Por otra parte, el combate contra los politeístas y la decisión de buscar su derrota en favor de los musulmanes difiere considerablemente, porque como que en teoría no pueden existir paganos libres en un Estado Islámico, estos individuos han de ser convertidos al islam o bien deben ser esclavizados. En todos estos casos, se considera que el jihad constituye una obligación, aunque los no musulmanes no hubieran iniciado las hostilidades. Para justificarlo, se parte del principio del universalismo del islam, es decir, se considera que también es un poder temporal y que hay que expandirlo a todas partes.

A partir de las distintas consideraciones que se han hecho de los no musulmanes, los dirigentes del islam —sobre todo, los del mundo shíí— intentaron justificar sus razones en el Corán, donde, como se ha dicho, existen textos divergentes. Una vez señalada la doble manera de entender el concepto de jihad, me ocuparé a continuación de tratarlo ahora y aquí en su sentido militarista.

Advierto, en primer lugar, que tradicionalmente se han ido atribuyendo diversas características consideradas propias del jihad:

En primer lugar, se establece que es una obligación religiosa y que “abre las puertas del Paraíso”. Corresponde, por tanto, a la comunidad del islam el deber de esforzarse para convertir —o, al menos, someter— a quienes no son musulmanes. Asimismo, y aunque, como toda acción bélica, es un mal, el jihad se considera legítimo porque pretende librar el mundo de otro mal aún más grave y, en consecuencia, se llega a la conclusión de que es bueno porque su finalidad es buena.

En segundo lugar, también resulta una obligación colectiva (*fardu kifaya*), y se considera competencia de toda la comunidad. Todas

las personas tienen que contribuir en él en la medida que les sea posible, a no ser que ya se haya alcanzado un número suficiente de musulmanes dispuestos a implicarse.

A su vez, siempre es obligación individual (fardu l-cayn) para el jefe del Estado. También se considera obligatorio para el resto de los musulmanes cuando el enemigo ataca territorio islámico o cuando es preciso rescatar cautivos que se hallen en manos de infieles.

Se concluye, además, que tiene carácter subsidiario; es decir, puesto que va dirigido a obtener la conversión de todos los infieles o la sumisión de quienes profesen una religión revelada, se cree que puede emprenderse una acción de jihad en sentido bélico, después de haber invitado a abrazar el islam a los pueblos contra quienes va dirigido.

Se señala, finalmente, su carácter perpetuo porque este esfuerzo es necesario hasta el fin de los tiempos. La sociedad islámica tiene que dominar todo el orbe para poder proteger los derechos de los musulmanes y garantizarles el cumplimiento de sus obligaciones como fieles. Se concluye entonces que la paz con los no musulmanes es provisional y solo se justifica temporalmente bajo determinadas circunstancias. En este sentido, se admite que una tregua solo tendría que durar diez años.

A pesar de esto y con el tiempo, se decidió que el islam ya era suficientemente conocido en todo el mundo y que, por tanto, no es necesario avisar ni invitar a nadie antes de emprender una acción de jihad. La razón fundamental esgrimida para ello radica en el hecho de que, si se invitara a la conversión, los afectados podrían prepararse para la lucha y se comprometería el resultado final de la confrontación.

Las manipulaciones de un caso excepcional

Vale la pena destacar la existencia de un caso concreto que muestra una gran dureza y en el que se habla de un combate muy particular. Se trata de la mención de la lucha que sostuvieron los seguidores de Muhammad contra miembros de las tribus árabes de los Asad y de los Gafatan que se habían convertido al islam en Medina, pero que después, del regreso a sus lugares de origen, no solo habían apostatado, sino que incluso llegaron a enfrentarse a los musulmanes. El Corán se refiere a ellos con el nombre de munafiqún, que acostumbra a traducirse por “hipócritas”.

Sin embargo y a mi entender, hay que notar que el calificativo de “hipócrita” tiene en este pasaje un significado específico porque, en realidad, se trata de unos no creyentes con una característica muy especial: la de haber dicho que se hacían musulmanes y después haber renegado del islam. El texto Sagrado de los musulmanes dice de ellos:

Querrían que, como ellos, no creyerais para ser iguales que ellos. No hagáis pues, amigos entre ellos hasta que hayan emigrado por Dios. Si cambian de propósito, apoderaos de ellos y matadles donde los encontréis. No aceptéis su amistad ni auxilio, a menos que sean aliados de gente con la que os una un pacto, o que vengan a vosotros con el ánimo oprimido por tener que combatir contra vosotros o contra su propia gente. Si Dios hubiera querido, les habría dado poder sobre vosotros y habrían combatido contra vosotros. Si se mantienen aparte, si no combaten contra vosotros y os ofrecen someterse, entonces no tendréis justificación ante Dios contra ellos (Corán 4: 91-92/89-90).

He destacado estas aleyas porque últimamente han sido uno de los

principales argumentos esgrimidos por terroristas de ámbito islamista, a quienes agrada referirse a este fragmento. Pero también advierto que lo están citando fuera de contexto en sus diversos comunicados. En algunos de los que nos han llegado, parece claro que asocian la condición de apóstatas de los miembros de estas dos tribus con la idea que tienen algunos islamistas de que los dirigentes de muchos países islámicos (si no todos) son usurpadores del poder y, además, renegados. Fijémonos que el texto coránico finaliza diciendo que no se acepte la amistad ni el auxilio de los miembros de aquellas tribus a no ser que estuvieren ligados con un pacto con musulmanes. Como puede observarse, aquí interfieren claramente las normas de hospitalidad, de alianza y de pactos vigentes entre la sociedad árabe del tiempo del Profeta. La conclusión es que este fragmento no puede constituir, por tanto, ninguna referencia válida para los tiempos actuales.

¿Cuándo puede un acto bélico considerarse jihad?

Prosiguiendo con el tratamiento del jihad, hay que añadir la necesidad de que, para que un enfrentamiento bélico se ajuste al concepto de este tipo de combate, tiene que reunir determinadas condiciones, bastante complejas, como veremos. En primer lugar, para entrar en guerra hay que establecer que es justa y que se hace en nombre del islam. Condición indispensable en este punto es que la guerra en cuestión esté dirigida a ampliar o a defender el territorio del islam. Para poder justificar este motivo, se parte del principio del universalismo de dicha religión. Ello quiere decir que se considera que el islam es también un poder temporal y que es necesario extenderlo a todo el universo.

Este principio, sin embargo, debe de combinarse con la doctrina contenida en diversos pasajes coránicos según la cual hay que proteger a los que han tenido y tienen Revelación, tal como se ha visto al hablar de los que en el Corán son llamados Gente del Libro, y con la prohibición de luchar entre musulmanes y de matarse entre ellos. Sin embargo, y a partir del momento en el que se rompió la unidad política del islam, fue muy difícil —si no imposible— poder seguir obedeciendo el mandato coránico.

Como es sabido, ya con motivo de la sucesión de los tercer y cuarto califas y con las primeras escisiones de la comunidad islámica entre las ramas kharijít, shiít y sunnít, cayó en el olvido este requisito, y es preciso señalar que, desde entonces, los musulmanes han seguido olvidándolo siempre que les ha convenido.

En general, la mayoría de los pensadores modernos sostienen que el islam únicamente debería extenderse con la persuasión y no con la fuerza de las armas. Aún así, y ante la presencia de grupos tergiversadores de la verdadera doctrina, creo conveniente reproducir ahora y aquí las características que se precisan para que en el islam se pueda hablar de jihad sin confundirlo con una guerra cualquiera.

Lo hago remitiéndome al tratado jurídico Bidayatu l-mujtahid wa-nihayatu l-muqtasid, del prestigioso médico, filósofo y jurista andalusí Ibn Rushd, conocido en Occidente como Averroes (1126-1198) y cuya producción escrita es apreciada y estudiada todavía hoy tanto en el mundo del islam como fuera de él. En el capítulo 10 de dicha obra, y a partir de las propuestas emitidas por sus predecesores, este autor cordobés concluye que para que una acción pueda ser considerada como jihad debe de cumplir una serie de condiciones. Son las siguientes:

En una acción de jihad no se pueden matar ni viejos, ni mujeres, ni niños. Tampoco los enfermos mentales, enfermos crónicos o ciegos. También hay que respetar la vida de los eremitas, monjes, monjas y hombres de ciencia, a no ser que inspiren sospechas de enemistad. Tampoco se pueden matar campesinos, comerciantes o mercaderes ni los criados y esclavos que acompañen a sus dueños. Además, no se pueden talar árboles ni quemar cosechas, ni sacrificar animales si no es que su carne sea destinada al consumo de los combatientes. También está prohibido dispersar las abejas ni destruir edificios, aunque estén deshabitados. Finalmente, las únicas armas permitidas son la lucha cuerpo a cuerpo y las que entonces eran habituales, tales como lanzas, espadas o flechas, pero están estrictamente prohibidas las envenenadas.

Nótese que esta última prohibición incluiría en la actualidad el uso de armas químicas.

Se estableció también que se había de tener la intención expresa de combatir en nombre del islam, obedecer a sus dirigentes y respetar las treguas acordadas. Cada combatiente había de mostrar firmeza en el combate, no ser corrupto y no cometer fraude con el botín. Respecto a los cautivos capturados, que hay de tratarlos y alimentarlos debidamente (Corán 8: 71 y 76: 8), deben liberarse cuando finalice el conflicto que permitió su captura (Corán 47: 4-5).

A modo de primera conclusión, se advierte el hecho de que su vigencia es continua, porque en su sentido espiritual, el “esfuerzo”

de mejora de la conducta individual y colectiva no puede finalizar nunca, ya que el ser humano no llega nunca a la perfección. Si se le da una interpretación militarista, este “esfuerzo” no ha acabado, ni en el tiempo ni en el espacio, y, en consecuencia, tendría que proseguir hasta que todo el mundo hubiera aceptado y abrazado el islam.

Llegados a este punto, vale la pena recordar que, al margen de su poco o mucho cumplimiento, dichas normas fueron establecidas mucho antes de los acuerdos firmados en el año 1949 y que constituyen la denominada Convención de Ginebra, que regula el derecho internacional humanitario.

Asimismo, dentro de la interpretación bélica del jihad, los exegetas musulmanes consideraron muy pronto que se trataba de un “esfuerzo” para incluir dentro del Estado Islámico a los infieles y que era una obligación de los musulmanes, aunque los que no lo fuesen no hubieran iniciado las hostilidades. Pero, al mismo tiempo, establecieron la necesidad de que se cumplieran determinadas condiciones para que una guerra pudiera ser considerada lícita.

Los mujahidún o combatientes del jihad

Por lo que respecta a los participantes en una acción de jihad, se estableció, además, que todos habían de tener la intención expresa de combatir en nombre del islam, obedecer a sus dirigentes y respetar las treguas acordadas. Cada combatiente había de mostrar firmeza en el combate, no ser corrupto y no cometer fraude con el botín. Sobre este último punto se estipula a partir del Corán (8: 1; 8: 42-41 y 57-7), que la quinta parte de los bienes obtenidos pertenece al Estado Islámico y el resto hay que repartirlo proporcionalmente a la labor realizada entre todos los que han tomado parte en la lucha y otros diversos colaboradores.

Se consideraba, además, que les era absolutamente necesario el permiso paterno y el de sus dueños en el caso de que fueran esclavos y, en último lugar, se especifica muy claramente que ningún combatiente puede matar a su padre, aunque se trate de un infiel.

Respecto a los cautivos capturados en acciones de jihad, se estipulaba que los musulmanes han de tratarlos y alimentarlos como a sí mismos y que, si les asignan trabajos difíciles, tienen que ayudarles a llevarlos a cabo (Corán 8: 68/67-72/71 y 76: 8). En el mismo sentido, es preciso liberar a los cautivos cuando finalice el conflicto que ha permitido su captura (Corán 47: 4-5). Por este motivo, durante la Edad Media se decía que si ellos mismos no podían pagarse su propio rescate, era obligatorio proporcionarles los medios para que pudieran ganárselo. Ya se ha hablado aquí de cuáles eran las únicas armas permitidas, pero conviene tenerlo presente la hora de comparar o de querer aplicar modelos medievales a los tiempos actuales.

A modo de primera conclusión

Resumiendo lo dicho hasta aquí, se observa que las dos categorías de jihad de las que hemos estado hablando coinciden en una circunstancia, es decir, en el hecho de su vigencia continuada: entendido en su sentido espiritual, el “esfuerzo” de mejora de la conducta individual y colectiva no puede finalizar nunca porque es bien sabido que el ser humano no llega nunca a la perfección. A su vez, si se le da una interpretación militarista, este “esfuerzo” todavía no ha acabado, ni en el tiempo ni en el espacio, y, en consecuencia, tendría que proseguir hasta que todo el mundo y todas las personas hubieran aceptado y abrazado el islam, cosa que, como es sabido, no ha sucedido.

Algunas muestras del jihad mal entendido en el Medioevo

Hay que reconocer que en las sociedades cristianas, las distorsiones ya se produjeron desde la Edad Media, es decir, desde que el mundo islámico entró en contacto directo o indirecto con Occidente.

Reproduzco a continuación y como primer ejemplo un documento elaborado en la zona ya cristiana de la península ibérica, territorio donde habían coincidido —y, si no convivido, al menos sí coexistido— personas pertenecientes al credo cristiano y al musulmán. Reproducido por Boronat y Barrachina, en él se observará claramente el uso erróneo y confusionario de la idea del jihad. Creo que constituye un buen ejemplo que corrobora el mal entendimiento al que aludo en el título de este párrafo. Se trata del muy curioso (por darle algún calificativo) documento que se conserva actualmente en el Archivo General de Simancas (Libro de instrucciones, 938, folio 14), que data probablemente de finales del siglo XV o de principios del XVI y que reproduzco a continuación manteniendo su ortografía original:

Los cinco mandamientos de los moros son los siguientes y no tienen mas de estos:

1º Creer en la unidad y negar la trinidad.

2º Hazer la zala, y es bañarse después que han avido aceso a sus mugeres, o han hecho qualquier otro pecado o cosa deshonestas, y este es el principal mandamiento que ellos tienen porque sin se bañar no pueden hacer oración, ni cosa alguna.

3º Pagar el diezmo segun su ley de Mahoma, y es pagar el diezmo del dinero que cada uno gana o acrecienta en su casa o hazienda.

4º Es ayunar el Rabadan (sic) cada año 30 dias en una luna.

5º Es matar los cristianos y pelear con ellos.

Como puede observarse, este texto constituye una distorsión malévola de los llamados “cinco pilares del islam”. De entrada, se nota el interés en destacar el hecho de que los musulmanes solo tienen cinco preceptos, de manera que el número de los ya aludidos cinco pilares del islam queda aquí menospreciado al lado de los diez mandamientos del Sinaí, sin percatarse de que son propios de todas las religiones monoteístas, incluyendo también, y obviamente, al islam.

Es difícil no encontrar errores en todos y cada uno de ellos: así, el primer “mandamiento” se ajusta a la realidad del islam, pero no hay ninguna necesidad de añadir que esta manera de entender a Dios tenga que explicitar que no participa de la creencia en el dogma de la Santísima Trinidad.

En el segundo pilar se confunde groseramente el mandamiento de hacer oración con la necesidad de que los musulmanes recen (y realicen otros actos religiosos) cumpliendo con las normas de lo que en el islam y en el judaísmo se considera “estado de purificación ritual”. Dicho estado, cuando se pierde, suele recuperarse mediante ritos llevados a cabo con el concurso del agua, pero de ningún modo puede creerse que la obligatoriedad del segundo pilar consista en bañarse, costumbre muy poco corriente, por otra parte y por desgracia, entre la cristiandad medieval.

En el tercer mandamiento aquí reseñado, que sí que consiste en ceder anualmente a la comunidad parte de las riquezas de las que cada musulmán ha disfrutado durante un año, hay que destacar que no se trata de ninguna “ley de Mahoma” porque en el islam el Profeta no se considera más que un transmisor de la Voluntad Divina.

Bastante acertado es el enunciado de las privaciones que hay que observar durante las horas de luz del mes de Ramadán, si bien es sabido que, a causa de que debe observarse el creciente de la luna, no siempre los meses de la hégira o calendario islámico son de una duración de treinta días.

El último de los pilares que se anuncian sustituye burdamente el de la obligación de pelear a La Meca una vez en la vida para todo musulmán que tenga la posibilidad de hacerlo.

Esta tergiversación del jihad, interpretado también erróneamente como uno de los pilares del islam, queda algo matizada en un compendio de leyes que parece que hizo recopilar un señor valenciano para conocer cuáles eran las leyes que debían observar sus súbditos mudéjares. Se trata del titulado Libre de la Çuna e Xara dels moros, en una de cuyas copias manuscritas (que hay que datar probablemente en el año 1408) figura lo siguiente:

*De les cinc coses que han de fer personalment los sarraïns, és apellada la Vª part o cosa aljiet, que pot matar los seus enemichs cristians en temps de guerra. E per ço afermen ésser salvus*⁶.

Al leer este tipo de tergiversaciones, quiero insistir en el hecho de que se produjeron cuando era posible preguntar u observar directamente cuál era la doctrina y la práctica de numerosas personas musulmanas que tuvieron derecho de conservar sus creencias y ceremonias cuando los territorios en los que habitaban habían pasado ya a manos de cristianos.

Del mismo modo, menciono a continuación otras convocatorias que, en nombre del jihad y de manera aberrante, han sido proclamadas por algunos dirigentes musulmanes para guerrear, demasiado a menudo, contra otros musulmanes.

Uno de los ejemplos más claros es el del periodo de las llamadas taifas andalusíes, durante el cual los diversos soberanos combatieron entre ellos para ampliar sus dominios territoriales. En este caso, resulta fácil observar que la acción bélica se producía entre musulmanes y que, en consecuencia, no podía ser calificada de jihad porque era totalmente contraria a las normas del Corán.

En el mismo territorio andalusí, disponemos de otro ejemplo que figura en la crónica del gran historiador Ibn al-Dharrí y que narra,

presuntamente, una acción de jihad, en este caso contra cristianos. Este historiador magrebí explica que cAbd al Malik al Muzaffar, hijo del gran caudillo Almanzor, después de haber combatido a los condes catalanes en las tierras leridenses de Montmagastre y Meià, en el año 1003,

dio permiso a todos los voluntarios para regresar a sus territorios de origen porque ya habían cumplido con el jihad al que habían acudido para luchar contra los enemigos y habían alcanzado los lugares seguros. Regresaban así contentos y satisfechos.

Ha de quedar claro que aquí no se trataba de ninguna defensa del islam y que con la orden de retorno de los combatientes a sus respectivas casas tampoco se buscaba la ampliación de unos territorios que, como es sabido, ya no volverían a formar parte de Alandalús.

Los mercenarios del jihad

El texto que acabo de reproducir habla de voluntarios que habían salido a hacer jihad, de modo que hay que añadir que otra característica de este tipo de acciones era la de la existencia de mercenarios que tomaban parte en ellas. El ejército andalusí contaba con cuerpos formados por soldados de oficio que cobraban para combatir y que actuaban sobre todo junto a las fronteras porque no siempre sus habitantes eran capaces de defenderlas eficazmente. Estos mercenarios aparecen en las crónicas árabes bajo la denominación de hasham, porque estaban adscritos a la persona del gobernante. También eran llamados ahlu l-ribat en alusión a su dedicación a la defensa del territorio fronterizo. En general, eran extranjeros de muy diversos orígenes, por cuyo motivo también eran conocidos como los “mudos” por el hecho de que desconocían la lengua árabe. En su gran mayoría, tampoco eran musulmanes. Si bien el número de estos combatientes o mujahidún fue aumentando durante el califato y sobre todo a partir del gobierno de Almanzor y de los amiríes, figuran también en textos más antiguos.

Así puede verse, por ejemplo, en una crónica del gran historiador cordobés Ibn Hayyán, que vivió entre los años 987 y 1076.

Este año 236 [15 julio 850-4 julio 851] le llegó al emir cAbd al Rahmán una carta de cUbayd Al-lah ben Yahya desde la Frontera Superior manifestando que prescindía de la dotación de guardias que se le había ordenado mantener junto a él porque ya tenía suficiente con los ciento treinta mozos y esclavos con los que ya contaba, cuya valentía le agradaba y cuya conducta alababa, [añadiendo] que le daban tranquilidad y le prestaban servicio satisfactoriamente porque la Frontera —¡gracias a Dios!— estaba en calma y tranquila después de la guerra de castigo al enemigo, satisfecha con sus decisiones y aplaudiendo su parecer. Él mismo había enviado un grupo de jinetes de los mudos (khur) a sus

guarniciones de la costa y había pagado los sueldos, la manutención y los forrajes que se debían al contingente que conservaba con él a cargo de los fondos del soberano de los que disponía.

Más adelante, tuvo gran fama un mercenario conocido como cAli ibn Ruburtayr (muerto en 1187). Era hijo del vizconde Reverter de Barcelona y jefe de la mesnada cristiana al servicio de los almohades, que actuó sobre todo en las islas Baleares y se convirtió al islam.

Avanzando en el tiempo, son muchos los episodios que muestran diversas maneras aberrantes de entender el jihad. Uno de ellos es el que se proclamaba contra territorios del África subsahariana (biladu l-sudan) para poder, así, capturar a sus habitantes no musulmanes y venderlos luego como esclavos. Este tipo de acciones se llevaban a cabo porque, según el islam, solo pueden ser esclavizados legalmente los cautivos obtenidos en acciones de jihad y, por el contrario, ningún musulmán ni no musulmán que viva bajo la protección de un Estado Islámico podía ser esclavo desde el punto de vista legal.

La época actual

Con la decadencia de los estados islámicos y la colonización de muchos de ellos, la mayor parte de los pensadores modernos defendieron que el islam solo debía expandirse por persuasión, y únicamente admitían el jihad militarista como defensa propia o para ayudar a algún aliado. A pesar de esto, en Afganistán el emir cAbd al Rahmán proclamó, en el año 1896, un jihad contra la población no musulmana, que fue convertida al islam a la fuerza. Desde entonces, la provincia de Kafiristán, nombre que significa “tierra de infieles”, se llamó Nuristán o “tierra de la luz”, porque se consideró que había recibido la luz del islam. Durante la Primera Guerra Mundial, la proclamación de jihad hecha por el califato otomano y dirigida a todos los musulmanes que formaban parte de los ejércitos de los aliados tuvo un serio revés: dado que la respuesta fue nula, la posibilidad de una nueva convocatoria de jihad fue quedando en el olvido... Últimamente, con los enfrentamientos habidos entre Irán e Iraq en el año 1979, que son dos estados islámicos, o entre Iraq y Kuwait, en 1991, que también lo son (aunque este último contó con ayuda de otros 29 países liderados por los Estados Unidos de América y que actuaron, en teoría, como mercenarios, porque así lo estipula el islam), los respectivos jefes de Estado hicieron las correspondientes llamadas públicas a jihad, mostrando una vez más su abuso, cosa que no creo que se pueda decir de las proclamas hechas para expulsar a los soviéticos de Afganistán o cuando una coalición occidental invadió Iraq en el año 2003 porque, al margen de los resultados obtenidos, ambas llamadas cumplían (al menos en teoría) con los requisitos exigidos.

Algunos ejemplos oportunos

Para ir terminando, y al margen de que muchos creyentes practiquen el jihad individualmente para mejorar de este modo su condición de musulmanes, vencer su ego y sus pasiones y adorar únicamente a Dios, quiero referirme a algunas de las diversas ocasiones en las que el jihad parece que ha sido proclamado de acuerdo con la doctrina establecida por los primeros juristas del islam. Uno de los ejemplos de este “esfuerzo” mejor entendidos fue el jihad que proclamó, en el año 1958, el presidente Habib Bourguiba de Túnez con el fin de facilitar que todos los tunecinos colaborasen para salir del subdesarrollo a que estaba sumido el país a causa de haber sido colonia francesa: esta medida permitió la supresión del cumplimiento de la privaciones del mes de Ramadán que dificultan y hacen mucho más duras las condiciones laborales de los trabajadores que lo siguen.

En el mismo sentido, quiero señalar que la República Islámica de Irán institucionalizó muy poco después de su proclamación, en el año 1979, un “jihad de la Construcción” para promover el desarrollo de las zonas rurales. De igual manera, una de las primeras medidas que tomó en el Sudán el presidente Omar al Bashir después de derrocar a al Numeyrí en el año 1989, fue la de proclamar el jihad agrícola bajo el lema “desarrollad la agricultura y reconoced únicamente a Dios”.

También en Irán se produjo, a mi modo de ver, una excelente muestra de una acción de jihad individual cuando, al ver cómo se iban desarrollando las cosas después del cambio de régimen político, el que era entonces primer jefe de Gobierno, Mehdi Bazargan, acusó al ayatolá Khomeini de idolatría diciéndole en el Parlamento que se había convertido en un semi-Dios y que había montado un Gobierno digno de faraón. Aclaro que “faraón” es un término que figura en el Corán y que no se refiere solamente a los soberanos del Antiguo Egipto, sino que designa el prototipo del

gobernante tiránico, orgulloso e insolente. Hay que añadir que, como bien recordó, Bazargan lo hizo amparándose en un hadiz que sostiene que “el jihad más grande que existe es el de la verdad dicha ante un gobernante déspota”.

En un campo mucho más próximo, me complace recordar, finalmente, el hecho de que en el acto de la defensa pública de la tesis doctoral del musicólogo argelino Fethi Salah, que tuvo lugar en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Barcelona el 26 de octubre de 2001, dicho doctorando agradeció a Dios y a las distintas personas que le habían ayudado a llevar a buen puerto “aquel jihad intelectual”. De modo parecido lo explicitó el estudiante Zayed M. Yasin en el discurso que llevaba el título de “De la fe y la ciudadanía: mi jihad americano” el día de su graduación en la Universidad de Harvard el 6 de junio del año siguiente (cf. Beliefnet: Inspiration. Spirituality. Faith).

Conclusiones

Con lo dicho hasta aquí y en relación a las condiciones necesarias para que una acción bélica pueda ser calificada de jihad, pienso que no puede dudarse de que los combatientes que actualmente conforman el mal llamado Estado Islámico y que protagonizan actos terroristas no están practicando nada parecido al jihad, sino terrorismo puro y duro. Pero es preciso advertir muy expresamente que el mal llamado “terrorismo islámico” tiene una doble perversidad: por una parte, sus autores cometen acciones criminales y, por otra, utilizan en sus publicaciones y comunicados un lenguaje pseudoreligioso que lleva a la confusión.

Como he dicho al principio de este capítulo, ya empezó a verse así en los diversos comunicados que hizo Bin Laden después del atentado contra las Torres Gemelas de Nueva York calificando de jihad sus aberraciones y llamando mujahidín a sus autores y seguidores. Fue entonces cuando, sin ningún análisis crítico, Occidente comenzó a hablar de mujahidín hasta que, hacia el año 2005, occidentalizó —si se me permite la expresión— esta errónea denominación y empezó a calificarles de jihadistas cayendo en el engaño y aceptando de esta manera que grupos de asesinos hacían jihad.

Esta estúpida translación de términos árabes a lenguas occidentales parecía tener una cosa buena y era el hecho de ir dejando obsoleta la expresión “guerra santa”, muy extendida en nuestros media hasta hace poco y que no surgió en la órbita del islam, sino en la de la cristiandad: como es sabido, se trata de la expresión que utilizó el Papa Urbano II cuando en el Sínodo de Clarmont promovió la primera cruzada en el año 1095.

De hecho, no solo se ha ido sustituyendo la denominación “guerra santa”, sino que algunos islamólogos hemos ido explicando el verdadero significado del término jihad en el islam, distinguiéndolo de cualquier cosa que tuviera que ver con el terrorismo y sus

autores. De este modo, la segunda edición del Diccionari de la Llengua Catalana del Institut d'Estudis Catalans (Barcelona, 2007), normativo para el catalán, ya incluyó el término “gihad”, con /g/ inicial y definido como palabra masculina con dos acepciones:

*1. Esforç individual o col·lectiu que fan els musulmans per tal de millorar la seva conducta y 2. Guerra encaminada a l'expansió o a la defensa de l'islam*⁷.

Cuando parecía que esta cuestión iba por buen camino, de nuevo el conflicto y la confusión terminológica han reaparecido, como ya se ha dicho también, en nuestra geografía: en la 23ª edición del Diccionario de la Lengua Española que publicó la Real Academia de la Lengua en octubre de 2014, se introdujo la palabra yihad, considerándola de género femenino y definiéndola como “Guerra santa de los musulmanes”, a pesar de los avisos hechos a dicha institución por algunos islamólogos, musulmanes o no.

Occidente combate el terrorismo y el Presunto Estado Islámico, pero exhibe su ignorancia aceptando las trampas, también terminológicas, propuestas por estos mal llamados jihadistas que no son más que terroristas o asesinos.

Glosario

Figuran en este glosario otros términos que no siempre aparecen en el texto anterior pero que son necesarios para comprender el islam en un aspecto más amplio. Para su redacción he transcrito las palabras árabes según el sistema internacional (ISO).

A

Abasí (del árabe cabbāsī), m. y f.: Perteneciente o relativo a la dinastía árabe de califas sunníes que derrocaron a los omeyas y gobernaron el califato con sede primero en al Kūfah (756) y después en Bagdad (desde su fundación, en el año 762, hasta 1258, es decir, hasta la irrupción de los mongoles).

Aleya (del árabe āyā, sing. āyah), f.: Nombre de cada una de las divisiones de las suras o capítulos del Corán. Su uso en lugar de “versículo” parece más conveniente puesto que este último término es propio de la cultura judeocristiana.

Al-lāh, m.: Nombre con el que se designa a Dios en lengua árabe (y que es utilizado también por los cristianos y los judíos arabófonos).

Amīru l-mu'minīn, m.: Título dado al califa como “soberano de los creyentes”. El primero en sugerir su uso fue el califa cUmar (634-644) y después de él lo llevaron todos los califas omeyas y abasíes, así como también otros soberanos que no reunían las condiciones exigidas por el derecho islámico. Dio lugar al arabismo medieval miramamolín.

Árabe, m. y f.: Relativo o perteneciente a los habitantes de Arabia. Pueblo de lengua semítica originario de la península arábiga. Por extensión, el término se aplica a los individuos de los pueblos que han adoptado la lengua y la cultura árabes, es decir, a los actuales Mauritania, Marruecos, República Saharaui Democrática, Argelia,

Túnez, Libia, Egipto, Sudán del Norte y del Sur, Somalia, Djibouti, Comores, Jordania, Palestina, Líbano, Siria, Iraq, Arabia Saudí, Emiratos Árabes Unidos, Yemen, Bahréin, Qatar, Kuwait y Dubái.

Ayatolá (del árabe *āyātu -l-lāh*, que significa “signo [milagroso] de Dios”), m.: Título honorífico que se da entre los shiíes duodecimanos a los teólogos que pertenecen a la más alta jerarquía religiosa y a quienes se les reconoce la capacidad de establecer nueva jurisprudencia. cAl-lama al Ḥil-li (m. 1326) fue el primero en llevarlo.

Azaque (del árabe *zakāh*), m.: Impuesto legal estipulado en el Corán. Grava los productos agrícolas, ganaderos y del comercio sin tener en cuenta los bienes inmuebles. Constituye el tercer pilar del islam. Modernamente esta única legislación tributaria canónica ha sido substituida por otras de tipo occidental, pero los fieles lo siguen practicando con la finalidad de dedicarlo a la beneficencia y al culto.

B

Bereber, m. y f.: Perteneciente o relativo a un conjunto de poblaciones camitas de África septentrional distribuidas discontinuamente desde el oasis de Sīwah, en Egipto, hasta el Atlántico, y desde la costa mediterránea hasta Hombori, en el sur del Níger. Últimamente se están imponiendo los términos amazigh, pl. imazighen, para los individuos, y el f. tamazigh, para la lengua, utilizados por algunos grupos berberófonos del actual Marruecos. Se aconseja desechar las formas “beréber” y “berebere”.

Bidcah, f.: Innovación religiosa, creencia o costumbre considerada reproable porque no se apoya en ningún precedente que se remonte a la época del Profeta (o de algún imam shií).

C

Cadí (del árabe *qāḍī*, pl. *quḍā*), m.: Juez en los países islámicos

que actualmente tiene competencias en las causas directamente relacionadas con la religión (derecho familiar y sucesorio) y que actúa según el derecho coránico.

Califa (del árabe ḥalīfah, pl. ḥulafā'), m.: Título que significa "sucesor [del Enviado de Dios]" o "vicario", que se dio al jefe supremo del islam y que reunía los poderes civil y religioso. Fue abolido por Mustafá Kemal Atatürk en el año 1924 y, después de un frustrado intento de Husayn de Arabia, no ha vuelto a ser reivindicado por ningún otro dirigente musulmán, hasta la desafortunada autoproclamación que se hizo por parte del mal llamado Estado Islámico.

Corán (del árabe al Qur'ān, "la Recitación"), m.: Libro Sagrado de los musulmanes que contiene la Revelación hecha en lengua árabe al profeta Muḥammad y predicada por este entre los años 610 y 632. El islam considera que es la palabra de Dios. Las citas que aquí se dan presentan una doble numeración de las aleyas para dar así la establecida en la edición de Flügel y en la del Cairo, utilizadas en las traducciones que se recomienda consultar en la bibliografía.

D

Dāru l-ḥarb ("la mansión de la guerra"), m. y f.: Conjunto de territorios no islámicos.

Dāru l-islam ("la mansión del islam"), m. y f.: Conjunto de territorios que conforman el mundo del islam.

Ḍikr, m.: Recuerdo, remembranza de Dios o jaculatoria piadosa que repiten los fieles individual o colectivamente. Su práctica, mediante la recitación continua de los nombres de Dios o de otras fórmulas piadosas, es uno de los caminos seguidos entre los místicos para llegar al éxtasis.

Ḍimmah, f.: Pacto de protección establecido entre el Estado Islámico y las comunidades que forman parte de la Gente del Libro (judíos, mazdeístas, sabeos, mandeos, cristianos, etc.). Se

fundamenta en el Corán 9: 29 y en la sunna del Profeta (véase Gente del Libro).

Druso, m.: Individuo de una rama del ismailismo que surgió en el año 1017 al proclamarse el califa fatimí al Ḥākīm habitáculo de la divinidad. El persa Ḥamza ibn cAlī fundamentó las bases doctrinales y el propagandista turco Muḥammad ibn Ismācīl al Darāzī (de donde derivó el nombre con el que son conocidos) consiguió numerosos seguidores. Creen en la existencia de un número limitado de almas y, por consiguiente, en la metempsicosis, rechazan el proselitismo y viven actualmente (unos 600.000 individuos) en comunidades muy endogámicas. Su práctica religiosa contiene tantas influencias cristianas, judías y agnósticas que a menudo se consideran al margen del islam.

Duodecimano (del árabe itnā cašariyyah), m.: Miembro de una rama del shiísmo llamada imamismo (imāmiyyah) que admite la existencia de doce imames, el último de los cuales fue Muḥammad al Mahdī, desaparecido después del año 873. Sus seguidores, llamados también imamíes, se encuentran principalmente en Irán, Iraq y la India.

E

Emir, m.: En los países islámicos, jefe militar, gobernador o príncipe. El título correspondía también al califa como jefe supremo de los musulmanes (véase Amīru l-mu'minīn).

F

Fatimí (del árabe fāṭimī), m. y f.: Perteneciente o relativo a la dinastía de califas shiíes que gobernó en África del norte (909-973) y en Egipto (973-1171). Su origen se remonta a un movimiento shií cuyos seguidores esperaban la venida de un mahdī, renovador del islam. Su nombre deriva de Fāṭimah, hija del Profeta, de quien se consideraba descendiente su iniciador, cUbayd Al-lāh, antiguo propagandista ismailí expulsado

seguramente de Siria por los abasíes.

Fetua (del árabe fatwà, pl. fatawāh), f.: Respuesta de un muftí a una consulta jurídica. Sirve para aclarar puntos oscuros de la ley o para orientar sobre casos nuevos. Las consultas pueden ser hechas por los particulares, los jueces o los gobernantes; para responderlas, el muftí tiene que inspirarse sobre todo en precedentes, pero también puede guiarse por su juicio personal. En teoría y entre los shiíes, estos decretos (cuya aplicación no es siempre obligatoria) emitidos por una autoridad religiosa, dejan de tener validez a su muerte.

Fiqh, m.: Derecho canónico islámico, interpretado y definido por los alfaquíes. El desarrollo del fiqh se ha hecho de tal manera que no permite una codificación en el sentido moderno del término.

Fundamentalismo, m.: Denominación aplicada impropia a los diversos islamismos.

G

Ġāhiliyyah, f.: Término que designa la época preislámica, a los hombres que vivieron en ella, su paganismo y sus costumbres, y que se opone en casi todas sus acepciones a “islam”.

Gente del Libro (del árabe ahlu l-Kitāb): Nombre dado a los pueblos que se cree que han recibido Revelación a través de uno o de diversos profetas, como es el caso de judíos, sabeos, mandeos, mazdeístas y cristianos (véase *Ḍimmah*).

H

Hadiz (del árabe ḥadīṭ, pl. aḥādīṭ), m.: Narración relativa a hechos o dichos del Profeta o de sus compañeros, según testimonios contemporáneos. Consta de una introducción, que consigna los nombres de los transmisores, seguida del texto propiamente dicho. Las seis colecciones (recopiladas en el siglo IX) reconocidas oficialmente constituyen la sunna o tradición

islámica, que es considerada fuente de derecho y complemento de la Revelación.

Ḥağğ, m.: Peregrinación a La Meca y a otros sitios de su entorno que tiene que realizar todo musulmán —con posibilidades de llevarla a cabo— una vez en la vida. Ha de hacerse la segunda semana del mes de Dū l-ḥiğğah, el último del calendario islámico, y culmina el día 10 con la fiesta del sacrificio o fiesta grande (cīdu l-aḏḥà o cīdu l-kabīr), celebrada en todo el mundo islámico. Constituye el quinto pilar del islam (véase cUmarah).

Hanafí (del árabe ḥanafī), m. y f.: Perteneciente o relativo al hanefismo, escuela jurídica fundada por Abū Ḥanīfah (siglo VIII) y una de las cuatro propias de los sunnís. Las doctrinas de la escuela, elaboradas mediante la analogía metódica y la aprobación basada en la rectitud de la solución, fueron seguidas por los abasíes.

Hanbalí (del árabe ḥanbalī), m. y f.: Perteneciente o relativo al hanbalismo, escuela jurídica fundada por Aḥmad ibn Ḥanbal (siglo IX) y una de las cuatro propias de los sunnís. Admite recurrir al juicio personal únicamente en casos de absoluta necesidad.

Ḥāṭib, m.: Musulmán que pronuncia la alocución (árabe ḥuṭbah) en la oración colectiva de los viernes.

Hégira (del árabe ḥiğrah), f.: Nombre dado a la emigración de Muḥammad y de sus seguidores desde La Meca hacia la ciudad de Yaṭrib, la futura Medina. A partir de la fecha de llegada (15-16 de julio del 622) a dicha población fue establecido, durante el califato de cUmar, el calendario islámico.

I

Ibadí (del árabe ibādī), m. y f.: Perteneciente o relativo al grupo más moderado de la rama kharijī. Actualmente, sus seguidores se localizan en la región argelina de Mزاب, en la isla de Djerba (Túnez), en Djabal Nafūsa (Libia), en Omán, en Mascat y en

Zanzíbar.

al Iḥwānu l-Muslimūn (Hermanos Musulmanes): Organización fundada en Egipto por el jeque Ḥasan al Bannā'. Islamista y xenófoba, alcanzó gran popularidad sobre todo en los medios rurales. A la muerte de su jefe (1948), sus miembros pasaron a la clandestinidad hasta que, con el triunfo del partido Wafd, fueron de nuevo autorizados (1951). Se les inculcó del asesinato de Nasser (1954) y, aunque participaron en la guerra árabe-israelí del año 1967, fueron prohibidos durante la apertura política de Anwar al Saddat. Animaron la agitación islamista que costó la vida a este presidente (1981) y, manteniendo su carácter ilegal, dieron soporte al ranovado partido Wafd (1984). Se opusieron al partido Baṭṭ con la idea de una sola nación, la ummah, formada por patrias locales y con una única constitución basada en el Corán.

Imam (del árabe imām, pl. a'immaḥ, “el que se sitúa delante”), m.: Encargado de presidir y dirigir la oración colectiva de los viernes en la mezquita. El título fue adoptado por los califas a principios del siglo IX y por los dirigentes shiíes. Se aplica también al maestro reputado en cualquier ciencia. A diferencia de los sunníes, los shiíes duodecimanos o imamíes consideran al imam como intercesor entre el hombre y Dios.

Imamí (del árabe imāmī), m. y f.: véase Duodecimano.

Integrismo, m.: Denominación aplicada impropriamente a los diversos islamismos.

Islam (del árabe islām, “submisión”), m.: Religión que sigue las doctrinas reveladas por Dios al profeta Muḥammad a través del dictado del ángel Gabriel. Fueron recopiladas en el libro del Corán.

Islámico-a: Perteneciente o relativo al islam.

Islamismo, m.: Nombre dado a diversos movimientos que propugnan un islam tergiversado y, a menudo, heterodoxo.

Islamista, m. y f.: Partidario de alguno de los movimientos

islamistas.

Islamólogo-a, m. y f.: Persona que estudia el islam.

Islamología, f.: Ciencia que estudia el islam y los islamismos en sus diversos aspectos.

Ismaelí, m. y f.: Nombre dado a los musulmanes como descendientes de Ismael, hijo del patriarca Abraham y de Agar.

Ismailí (del árabe ismācīlī, “seguidor de la ismāciliyyah”), m.: véase Septimano.

J

Jerife (del árabe šarīf, pl. ašrāf y šurafā', y f. šarīfah, pl. šarā'ifā'): Título que significa “noble”, que se da a los descendientes del Profeta, a través de su hija Fāṭimah y de cAlī, y que todavía hoy otorga a quienes lo ostentan grandes privilegios en los países islámicos. En La Meca, también se aplica a los miembros de la guardia específica de los lugares santos.

Jihad (del árabe ḡihād), m.: Concepto coránico que significa “esfuerzo contra lo que es reprobado” —generalmente seguido de la expresión “en el camino de Dios”— para mejorar la conducta de los musulmanes como tales. A menudo ha sido utilizado para designar la acción de guerra encaminada a la expansión del islam o también la agresión bélica entre países islámicos. Suele traducirse erróneamente por “guerra santa”.

K

Kacbah, f.: Edificación cúbica situada en el patio de la gran mezquita de La Meca. Según la tradición, fue el primer templo dedicado a Dios por Adán y reconstruido, después, por Abraham e Ismael, según el Corán. En el ángulo oriental está encajada la Piedra Negra, roca basáltica venerada por los musulmanes.

Kharijī (del árabe ḥariǧī), m. y f.: Perteneciente o relativo a la rama del islam que surgió del shiísmo a raíz del conflicto provocado por la sucesión del califa cUṭmān (657).

Extremadamente rigorista, rechazó la autoridad califal establecida y eligió democráticamente (al menos en teoría) a sus dirigentes. Actualmente, de los numerosos grupos en los que se fraccionó, se mantiene el grupo ibadí.

M

Madraza (del árabe madrasah, pl. madāris; en turco actual, medrese), f.: En los países islámicos, escuela de enseñanza religiosa donde los niños aprenden a memorizar el Corán. Adscrita generalmente a una mezquita, fue institucionalizada a partir del siglo X. Puede ser de fundación oficial o privada.

Mahdī, m. (“el que es bien guiado [por Dios]”): Según la escatología islámica, restaurador del islam en la tierra. A pesar de que no es mencionado en el Corán, la creencia popular en la venida de un mahdī ha estado en el origen de diversos movimientos políticos y sociales (véase Mahdismo).

Mahdismo, m.: Nombre que han recibido los diversos movimientos políticosociales liderados por un mahdī. Los más notables han sido el de cUbayd Al-lāh (909), iniciador del califato fatimí, el de Muḥammad ibn Tumart, origen del imperio almohade que dominó el Magreb y el territorio andalusí desde el año 1147 hasta 1269, y el de Muḥammad ibn Aḥmad, que acaudilló la revolución sudanesa (1881-1898) contra la administración angloegipcia y fue el punto de partida del nacionalismo del Sudán. Los shiíes duodecimanos lo identifican con el doceavo imam oculto.

Mahoma, m.: Deformación de Muḥammad, nombre del profeta del islam, con el que (o con otras variantes) es conocido en diversas lenguas románicas.

Mahometano-a: Término que alude a Mahoma pero que a veces se aplica erróneamente a todos los musulmanes.

Mahometismo, m.: Término que alude a Mahoma y que a veces se aplica erróneamente al islam.

Malikí (del árabe mālikī), m. y f.: Perteneciente o relativo al malikismo, escuela jurídica fundada por Mālik ibn Anas (muerto el año 795), una de las cuatro que son propias del sunnismo. Recoge el derecho consuetudinario de Medina y admite recurrir a la tradición y a los hadices. A partir del siglo VIII se expandió por Alandalús y el Magreb. Actualmente es la escuela predominante en África del norte —a excepción de Egipto—, en el África negra y en el este de Arabia.

Mezquita (del árabe masġid, pl. masāġid), f.: Edificio destinado, sobre todo, a la oración de los fieles y utilizado también como lugar de reunión de la ummah. La obligación de rezar en ella es prescrita únicamente para los hombres los viernes al mediodía.

Mihrab (del árabe miḥrāb), m.: Nicho o señal que en las mezquitas indica la alquibla o dirección a La Meca, a donde deben mirar los fieles al rezar.

Molá (del persa mol-là), m.: Título persa que se da a los musulmanes que se ocupan de la educación religiosa del pueblo y de diversas funciones rituales. Usado sobre todo en el islam asiático, es discutible si este término deriva del árabe mawlà, que significa “maestro”, o bien de la expresión mul-lā’ cilm, “llenos de ciencia”. A veces se aplica con connotaciones peyorativas.

Moro-a (del latín maurus): Relativo o perteneciente al antiguo territorio y a los habitantes de la Mauritania romana o Berbería que comprende la zona norteafricana que se extiende desde el Atlántico hasta la Tripolitania, que se iniciaba en la ciudad libia de Trípoli. En los reinos cristianos hispánicos se dio este nombre, juntamente con el de sarraceno, a la población mudéjar.

Muḥammad: Nombre del profeta del islam.

Muftí (del árabe muftī), m.: Jurisconsulto encargado de

evacuar respuestas jurídicas a petición de un juez o de un particular (véase Fetua).

Musulmán-ana: Nombre que reciben los fieles del islam.

Mutazilí (del árabe muctazilī), m. y f.: Perteneciente o relativo a la escuela racionalista del mismo nombre, surgida en el siglo VIII y que intentó armonizar Revelación y razón. Influida por la corriente filosófica helenística, sostuvo, entre otros dogmas, el carácter no eterno del Corán y la libertad de la conducta humana.

N

Nizarí (del árabe nizārī), m. y f.: Perteneciente o relativo a una rama del ismailismo que surgió en el siglo XI y que alcanzó poder político en Egipto, Siria y Persia hasta finales del XIII. Actualmente sigue habiendo seguidores en Siria, Irán y en la India y su jefe espiritual recibe el título de Aga Khan.

Nusairí (del árabe nuṣayrī), m. y f.: Perteneciente o relativo a una rama del shiísmo surgida en Iraq en la segunda mitad del siglo IX. Sus miembros creen en la metempsicosis y fueron muy perseguidos hasta que, durante el mandato francés en Siria, su territorio se constituyó en autónomo. Han controlado el partido Baʿṯ y el aparato estatal sirio y existen otras comunidades en Turquía y el Líbano. Recibe también los nombres de calawī y de anṣārī.

O

Omeya (del árabe umayyah), m. y f.: Perteneciente o relativo a la dinastía árabe sunnita instalada en Damasco el año 661 y que después de ser derrocada en Oriente por los abasíes (756) gobernó Alandalús hasta el año 1031.

P

Pilares del islam: Las cinco obligaciones principales de los musulmanes, llamadas *arkānu l-islām* o *arkānu l-Dīn*, y consideradas los puntales que sostienen la *ummah* o comunidad de los fieles. Son los siguientes: *šahādah* o profesión de fe; *ṣalāh* u oración; *zakāh* o pago de un impuesto anual a la comunidad islámica; *ṣawm* o prohibición de que nada entre en el cuerpo de los fieles durante las horas de luz del mes de Ramadán y *ḥağğ* u obligación de peregrinar a La Meca una vez en la vida, aplicable a todo fiel al que le sea posible.

R

Ramadán (del árabe *Ramaḍān*), m.: Noveno mes del calendario islámico, durante las horas de luz del cual nada puede penetrar en el cuerpo de los musulmanes que estén sanos de cuerpo y de espíritu. Constituye el cuarto pilar del islam. Es considerado un mes sagrado porque se cree que en él fue dada la Revelación a los hombres y, entre los shiíes, se conmemora también la muerte de cAlī, yerno del Profeta. Finaliza con la fiesta llamada *cidu l-fiṭr*, o de ruptura del ayuno, y *cidu l-ṣağir*, o “fiesta pequeña”.

Rāšidūn, m.: Término que significa “los bien guiados” con el que son designados los cuatro primeros califas del islam, es decir, Abú Bakr (632-634), cUmar (634-644), cUṭmān (644-656) y cAlī (656-661).

S

Šahādah, f. o **Tašahhud**, m.: Profesión de fe que consiste en dar testimonio de la creencia en un solo Dios y en la misión profética de Muḥammad. Es preciso pronunciarla en árabe tres veces, con intención expresa y ante dos testigos: “*Lā ilāha il-lā Al-lāhu wa Muḥammadun rasūli l-lāhi*”, que significa “no hay ninguna

divinidad excepto Dios y Muḥammad es su enviado”. Constituye el primer pilar del islam.

Salafismo (del árabe *salafiyyah*), m.: Movimiento modernista y renovador del islam surgido en Egipto a finales del siglo XIX. Preconizó la revalorización del Corán como fuente de derecho frente a la rigidez de las cuatro escuelas sunníes y pretendió la adecuación del contenido del Libro Sagrado a la vida moderna (supresión de la poligamia, permisividad para efectuar imposiciones bancarias con intereses, el impulso de los estudios científicos, etc.). Ha derivado en los distintos islamismos.

Septimano (del árabe *ṣabciyyah*), m.: Miembro de una rama del shiísmo llamada ismailismo (árabe *ismācīliyyah*) que admite a Ismācīl como séptimo y último imam, y que se separó de los duodecimanos o imamíes con motivo de la sucesión de Ġacfar al Šādiq. Este había designado sucesor a su hijo Ismācīl, pero después lo destituyó. Al morir Ġacfar (765), y muerto también Ismācīl, un grupo de adeptos que sostenía que la primera designación era irrevocable reconoció a Ismācīl como imam. Los septimanos se propagaron muy pronto a Persia y al África del norte mediante la predicación de misioneros (*dācī*, pl. *ducāh*) encargados de preparar el regreso de los imanes escondidos a causa de la persecución de los duodecimanos. Su doctrina filosófica se fundamentaba en el sistema neoplatónico, del que desarrolló sobre todo la teoría emanantista. El ismailismo dio lugar al establecimiento del califato fatimí y a otros movimientos, como el druso o el nizarí.

Shafií (del árabe *Šāfi‘ī*), m. y f.: Perteneciente o relativo a la escuela jurídica fundada por al Šāfi‘ī (m. 820), una de las cuatro que son propias de los sunníes. Intenta mantener el equilibrio entre la razón y la sunna, a la que fijó definitivamente como fuente del derecho. Actualmente tiene seguidores en Bahréin, el Yemen, Asia oriental y central, Indonesia y Egipto.

Sharía (del árabe *šarī‘ah*), f.: Nombre dado a la ley canónica del islam. Fundamentada en la Revelación contenida en el Corán, en la sunna y en los hadices (sing. *ḥādīṭ*, pl. *aḥādīṭ*) y

complementada por normas jurídicas establecidas por analogía (qiyās) o según la opinión personal (ra'y) de algún experto, con previo consenso (iğmāc) de la comunidad, regula el conjunto de actividades públicas y privadas de todo fiel musulmán. La sharía está vigente, en teoría, en todos los países islámicos, si bien ya desde los primeros tiempos de la expansión del islam, fue complementada (nunca derogada, con excepción de la República de Turquía, que la substituyó por un código civil en 1926) por otras leyes, que constituyen el qānūn y que son de competencia de otras autoridades jurídicas y no del cadí. Modernamente, se han ido adoptando leyes de tipo occidental, sobre todo en lo que respecta a la adecuación del código penal y a la fijación de impuestos.

Shií (del árabe šīcī), m. y f.: Perteneciente o relativo al shiísmo.

Shiísmo (del árabe šīcah, f.), m.: Rama surgida con motivo de la sucesión del tercer califa, al ser desposeído cAlī, primo y yerno de Muḥammad, por Mu'āwiyah. Aunque al principio se presentó como un partido proárabe que defendía el carácter hereditario del califato frente a los omeyas, pronto tomó un cariz de un movimiento religioso y extremista y reclutó seguidores entre los pueblos sometidos y las clases bajas, sobre todo en Irán. Es difícil establecer porcentajes del número actual de shiíes y el shiísmo ha alcanzado un gran poder en Irán y en otros países islámicos, donde se muestra cada día más activo.

Šīcah, f.: véase Shiísmo.

Šīcī, m.: véase Shií.

Sufí (del árabe šūfī), m.: véase Sufismo.

Sufismo, m.: Movimiento ascético-místico del islam, considerado tradicionalmente heterodoxo a causa de algunas influencias no islámicas (elementos cristianos, iranios, hindúes y helenísticos). La organización de sus seguidores, llamados sufíes, en agrupaciones (ṭuruq, sing. ṭarīqah) —análogas a las agrupaciones de los mendicantes cristianos— alcanzó su máximo esplendor en el siglo XII. El sufí recorre, a través de etapas sucesivas, los tres estadios de

la vida mística: aspirantazgo, progreso y término. Es indispensable la guía de un maestro (muršid) y se recurre al dikr, acompañado o no de movimientos rítmicos, de música o de danza, para alcanzar el éxtasis.

Sultán (del árabe sultān), m.: Originariamente, “poder”, “autoridad”. Durante la época califal este título fue llevado por diversos soberanos independientes. Después de la caída del califato de Bagdad lo ostentaron también los mongoles y los otomanos.

Sunna (del árabe sunnah), f.: Costumbre, conducta habitual de Muḥammad y de sus primeros compañeros en las diversas circunstancias de la vida que, fuera de algunos casos, tiene valor de norma para los creyentes. Extraída de los hadices (sing. ḥadīṭ, pl. aḥādīṭ) tenidos por auténticos, es considerada como una interpretación verdadera y un complemento normativo del Corán. Existen diversas compilaciones y comentarios y es la segunda fuente del derecho islámico.

Sunní (del árabe sunnī), m. y f.: Perteneciente o relativo a la sunna, es decir, que observa las normas de la sunna en contraposición a los shííes, a los kharijís y a otras ramas del islam. Los sunnís constituyen la mayoría de los musulmanes y se agrupan en cuatro escuelas jurídicas: hanafí, hanbalí, shafí y malikí.

Sura (del árabe sūrah, pl. suwar), f.: Forma contemporánea del nombre que recibe cada uno de los 114 capítulos en los que fue dividido el texto del Corán. Existe el arabismo medieval azora.

T

Talibán, m.: Adaptación actual del plural persa del árabe ṭālib. Estudiante de escuela coránica, especialmente las que se iniciaron en Pakistán y a donde acudieron alumnos de tendencias islamistas, sobre todo afganos. Los talibanes tomaron el poder en Afganistán entre los años 1996 y 2001, pero sigue habiendo seguidores en Pakistán.

Taqiyyah, f.: Capacidad legal, basada en el Corán, que tiene cualquier musulmán de disimular sus creencias e incluso negarlas, si se encuentra en peligro por el hecho de serlo.

Ṭarīqah, pl., ṭuruq, f.: Nombre dado a la doctrina seguida por un determinado grupo de sufíes y a la agrupación de personas que la sigue. Al frente de cada una de estas asociaciones hay un jefe, llamado jeque (šayḥ) o pīr, que vela por el contenido espiritual de la doctrina y se ocupa de la administración de los bienes de la comunidad (procedentes, sobre todo, de donaciones y de cuotas). Sus seguidores reciben diversos nombres: hermano (āḥ, pl. iḥwān), faquir o pobre (faqīr, pl. fuqarāʾ) y derviche o mendicante (darwīš, pl. darāwīʾ) según los países.

Tamazigh, f.: véase Bereber.

Tradición: véanse Hadiz y Sunna.

U

Ulema (del árabe ulamāʾ, sing. cālim), m.: Doctor de la ley islámica y experto en cuestiones jurídicas y teológicas.

Ummah, f.: Comunidad del islam que engloba a todos sus fieles. En su sentido restringido significa también “nación” o “patria”.

cUmrah, f.: Peregrinación menor que se hace durante los primeros días del ḥağğ y que se puede repetir por devoción en cualquier época del año. Es necesario el estado de iḥrām y consta del tawāf, o rito consistente en dar siete vueltas a la Kacbah, y del sacy, es decir, en recorrer siete veces la distancia que hay entre las dos colinas de al Šafā y de al Marwah, en La Meca.

V

Valí, m. (del árabe wālī, pl. wulāh): Gobernador de una provincia o de una parte de ella. También se da este nombre (árabe walī) al tutor o representante legal de la mujer.

W

Wahhabí (del árabe wahhabī), m. y f.: Relativo o perteneciente a la doctrina surgida en el siglo XVIII como adaptación de la escuela hanbalí. Preconiza la observancia estricta del islam coránico y condena diversas prácticas como innovaciones contrarias a la sunna. Estrechamente ligada a la dinastía saudí, ha sido el origen del reino wahhabí de Arabia central (1927), de donde es la doctrina oficial. Tiene también seguidores en la India, en Afganistán y en el Turquestán.

Walī, pl., awliyā', m. y waliyyah, f.: Nombre que, con significado de “amigo de Dios”, “intercesor”, “protector”, etc., se da a determinados fieles del islam, considerados de vida modélica. Sobre todo en el Magreb, se visitan sus tumbas porque se considera que son portadores de baraka. Existen los arabismos “marabú”, introducido a través del francés, y “morabito”, también de importación moderna, pero ambos términos (así como las variantes “marabuto” y “morabuto”) son definidos con muy poco acierto en el Diccionario de la Academia Española. Es conveniente rechazar el nombre de “santón” con que a veces se les designa y que alude a un concepto ajeno al islam.

Waqf, pl. awqāf, m.: Donación piadosa de unos bienes cuyo usufructo se destina a obras de beneficencia. Con el tiempo, el patrimonio de estos bienes (llamados ḥabīs, pl. ḥubus en África del norte, términos que han dado, respectivamente, los arabismos habiz y habús) fue tan considerable —una tercera parte de las tierras de cultivo en Túnez en el 1833, la mitad en Argelia en 1850, tres cuartas partes en Turquía, etc.— que poco a poco han ido siendo confiscados por parte de la administración civil, hasta llegar a su nacionalización en los países más progresistas.

Z

Zahirí (del árabe zāhirī), m. y f.: Perteneciente o relativo a la doctrina de la escuela jurídica fundada en Iraq en el siglo IX,

como una derivación de la hanbalí. Admite como única fuente legal el sentido externo del Corán y la Sunna. Únicamente obtuvo el reconocimiento oficial durante el imperio almohade, aunque siempre ha tenido seguidores aislados.

Zaidí (del árabe zaydī), m. y f.: Perteneciente o relativo a la doctrina de la escuela jurídica fundada en el año 740 por un bisnieto del Profeta, sublevado contra los omeyas. De tendencia shíí y moderada, tiene seguidores en el Yemen.

BIBLIOGRAFÍA

Las traducciones de los fragmentos coránicos son de la autora, pero pueden consultarse otras como:

— El Corán, traducción de Juan VERNET, Planeta, Barcelona, 1963 y otras ediciones del mismo autor.

— El Corán, traducción de Julio CORTÉS, Editora Nacional, Madrid, 1979 y otras ediciones del mismo autor.

— <https://quran.com/>

OBRAS DE CONSULTA

c

Abd al raziq,

c

Alî (1925): *Al-Islâm wa-usûl al hukm*, El Cairo, [traducción española: *El islam y los fundamentos del poder. Estudio sobre el califato y el gobierno en el Islam*, introducción y notas de Juan A. Pacheco, Universidad de Granada, 2007].

Abu n-Nasr, (1963): “The salafiyya movement in Morocco”, *Middle Eastern Affairs*, 3, Londres.

Álvarez-Osorio, Ignacio (2016): *Siria. Revolución, sectarismo y yihad*, Los Libros de la Catarata, Madrid.

Arcas Campoy, María (1993): “Teoría jurídica de la guerra santa: El Kitâb Qidwat al Gâzî de Ibn Abî Zamanîn”, *Al-Andalus-Magreb*, Cádiz, pp. 51-65.

— (1993): “La escatología de la guerra santa”, *Boletín de la*

Asociación Española de Orientalistas, Madrid, XXIX, pp. 167-175.

Armstrong, Karen (2004): Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam. La intolerancia religiosa frente al progreso, Tusquets, Barcelona.

Barceló Torres, Carmen (1989): Un tratado catalán medieval de derecho islámico: El llibre de la Çuna e Xara dels moros, Universidad de Córdoba.

Bayat, Asef (2007): "Islam and Democracy: what is the Real Question?", ISIM Papers, 8.

Bellver, Josep: http://www.academia.edu/2349059/Sobre_el_significado_de_la_palabra_islam

Boronat y Barrachina, Pascual (1901): Los moriscos españoles y su expulsión. Estudio histórico crítico, Valencia.

Borràs, Alegría y Mernissi, Salima (eds.) (1998): El islam jurídico y Europa, Icaria-Antrazyt, Barcelona.

Bramon, Dolors (1986): Contra moros y judíos, Península, Barcelona [original catalán: Contra moros i jueus, Tres i Quatre, València, 1981].

— (2000): De quan érem o no musulmans. Textos del 713 al 1010 (Continuació de l'obra de J. Ma Millàs Vallicrosa), Eumo editorial Institut d'Estudis Catalans-Institut d'Història Jaume Vicens i Vives, Barcelona (2ª ed. 2002).

— (2002): Una introducción al islam: religión, historia y cultura, Crítica, Barcelona [original catalán: Obertura a l'islam, Cruïlla, Barcelona, 2001].

— (2005): "Hablar de Alandalús y hacerlo bien", Anuario Medieval, University of Saint John, Nueva York, 11-12, pp. 79-93.

— (2007): "El concepte de gihad, un dels més controvertits de l'islam", Balaguer 1105. Cruïlla de civilitzacions, Pagès editors, Lleida, pp. 87-98.

- (2009): *Ser mujer y musulmana*, Ediciones Bellaterra, Barcelona (original catalán: *Ser dona i musulmana*, Cruïlla, Barcelona, 2007).
- (2013): “Los fundamentos del poder en el islam”, *Cuadernos de la Escuela Diplomática*, número 38, Madrid, pp. 31-43 (reeditada en *Awraq. Revista de análisis y Pensamiento sobre el Mundo Árabe e Islámico Contemporáneo*, Madrid, 2014).
- (2014): “Un conflicte també de nomenclatura: la terminologia no es innocent”, *Anuari del Conflicte Social*, nº 2014, UAB, Barcelona.
- (2016): *L’islam avui. Alguns aspectes controvertits*, Fragmenta, Barcelona.
- Brynjar, Lia (2006): *The Society of the Muslim Brothers: The Rise of an Islamic Mass Movement 1928-1942*, Ithaca Press.
- Burgat, François (2006): *El islamismo en tiempos de al Qa’ida*, Bellaterra, Barcelona.
- (2016): *Comprendre l’islam politique. Une trajectoire de recherche sur l’altérité islamiste, 1973-2016*, Éditions la Découverte, París.
- Caspar, Robert (1995): *Para una visión cristiana del islam*, Sal Terrae, Colección Presencia Teológica, Santander.
- Commins, David Dean (1990): *Islamic Reform. Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*, Nueva York/Oxford.
- Corriente, Federico (1999): *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance*, Gredos, Madrid.
- Cruz Hernández, Miguel (1996): *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Alianza Universidad Textos, 3 vols., Madrid.
- Ende, Werner: *Encyclopédie de l’islam...*, s.v. salafiyya.
- Esposito, John L. (dir.) (2002): *The Oxford Dictionary of Islam*, Oxford University Press, Nueva York.
- (2004): *El Islam. 94 preguntas básicas*, Alianza Editorial, Madrid.

Étienne, Bruno (1996): El islamismo radical, Siglo XXI, Madrid.

Filiu, Jean-Pierre (2011): Las 9 vidas de Al Qaida, Icaria-Antrazit/IEMed, Barcelona.

Firestone, Reuven (1999): Jihad. The origin of Holy war in Islam, Oxford University Press, Oxford y Nueva York.

Flaquer, Jaume (2016): “Relectura de la ley islámica para la construcción de un islam europeo”, Iglesia Viva, pensamiento crítico y cristianismo, Valencia, nº 26, pp. 11-29.

Galindo, Emilio (1992): “La verdadera guerra santa según el islam”, Encuentro, Madrid, nº 240.

Gibb, H. A. R. (1949): Les tendances modernes de l’Islam, Maisonneuve, París.

Gómez García, Luz (2009): Diccionario de islam e islamismo, Espasa Libros, Madrid.

Haleem, Andel (2008): “El mito del versículo de la espada”, en Miguel Hernando de Larramendi y Salvador Peña (coords.), El Corán ayer y hoy. Perspectivas actuales sobre el islam, Berenice, Córdoba, pp. 307-340.

Hallyday, Fred (1996): Islam and the myth of confrontation. Religion and politics in the Middle East, Tauris, Londres.

Herszkowich, Enrique Marcos (2016): “El islam político. Orígenes, definiciones y proyectos”, Repositorio Institucional de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmas, Argentina.

Horrie, Cris y Chippindale, Meter (1994): ¿Qué es el islam?, Alianza, Madrid, y Altaza, Barcelona (1997).

Ibn Hayyân (1973): al Muqtabis min anbâ’ ahl al Andalus, M. cA. Makkî (ed.), El Cairo (1393).

Ibn

Idhârî (1948-1951): Bayân al Mugrib, G.S. Colin y E. Lévi-Provençal (eds.), 2 vols., Leiden (reimpresión Beirut 1400/1980).

Ibn rushd (1988): Bidayat al mujtahid wa-nihayat al muqtasid, 2 vols. Beirut, Dar al ma'rifa (1409).

Ixquierdo Brichs (2011): "Ferran, Islam político en el siglo XXI", Revista CIDOB d'Afers Internacionals, 93-94, pp. 11-32.

Kepel, Gilles (1984): Le Prophète et Pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Egypte contemporaine, París.

— (2001): La yihad. Expansión y declive del islamismo, Península, Barcelona (original francés, Gallimard, 2000).

— (2015): Terreur dans l'Hexagone, Gallimard, Paris (traducción castellana: El terror entre nosotros. Una historia de la yihad en Francia, Península, Barcelona, 2016).

Laoust, Henri (1933) : "Le réformisme orthodoxe des salafiyya et les caractéristiques généraux de son orientation actuelle", Revue des Etudes Islamiques, IV, pp.175-224.

— (1939): Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takî-d-dîn Ahmas b. Taymîya, Caire.

Lévi-Provençal, Évariste (1932): L'Espagne musulmane au Xème siècle. Institutions et vie sociale, Larose, Paris.

— (1950): Histoire de l'Espagne Musulmane, 2 vols., París-Leiden (traducción castellana: Historia de España, dirigida por R. Menéndez Pidal, vol. 5, España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba, traducción e introducción por E. García Gómez, Espasa-Calpe, Madrid, 1950).

Lewis, Bernard (1990): El lenguaje político del islam, Taurus, Madrid.

— (dir.) (1995): El mundo del islam. Gente, cultura, fe, Destino, Barcelona.

— (2009): La crisis del islam. Guerra Santa y terrorismo, Ediciones

B, Barcelona.

Manzano, Eduardo (1991): *La Frontera de al Andalus en época de los omeyas*, CSIC, Madrid.

Martín Muñoz, Gema (1999): *El estado árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista*, Ediciones Bellaterra, Barcelona.

Martínez Montávez, Pedro (1997): *El reto del Islam. La larga crisis del mundo árabe contemporáneo*, Temas de Hoy, Madrid.

Meouak, Mohamed (2000-2001): “Las instituciones políticas del islam temprano. Notas sobre siyāda, sultān y dawla”, *Al-Andalus-Magreb*, Cádiz, 8-9, pp. 37-48.

Napoleoni, Loretta (2004): *Yihad. Cómo se financia el terrorismo en la nueva economía*, Urano, Barcelona.

Peters, Richard (1998): *La yihad en el islam medieval y moderno*, Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones, Sevilla, pp. 19-34, donde figura la traducción del primer capítulo de la obra de Averroes, *Bidayah al mujtahid wa nihayah al muqtaṣid*: 520-595 h. / ta’līf Abī al Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Rūshd al Qurtubī, sobre las condiciones que ha de reunir una acción bélica para poder ser calificada de jihad. Ibn Rūshd, *Bidayat al mujtahid wa-nihayat al muqtasid*, 2 vols., Dar al ma’rifa, Beirut 1409-1988.

Puig, Roser (1992): “El concepte musulmà d’estat”, *Symposium Internacional sobre los orígens de Catalunya (segles VIII-XI)*, Comissió del Mil·lenari de Catalunya, Generalitat de Catalunya, Barcelona, 2 vols., II, pp. 103-115.

Ramadan, Tariq (2002): *El islam minoritario: como ser musulmán en la Europa laica*, Bellaterra, Barcelona.

Real Academia de la Lengua (2014): *Diccionario de la Lengua Española*, 24ª edición, Espasa, Madrid.

Rosenthal, Franz: *Encyclopédie de l’islam*, vol. IV, Brill, Leiden, s.v. dawla.

Rosselló Bordoy, Guillem (1968): L'islam a las illes Balears, Daedalus, Palma de Mallorca.

Rougier, Bernard (2009): "Pourquoi l'islamisme salafiste, progresse, du Golfe à nos banlieues", L'Expansion.

Roy, Olivier (1996): Genealogía del islamismo, Biblioteca del islam contemporáneo, Ediciones Bellaterra, Barcelona.

— (2006): El islam en Europa: ¿una religión más o una cultura diferente?, Editorial Complutense, Madrid.

Said, Edward W. (2005): Cubriendo el islam. Cómo los medios de comunicación y los expertos determinan nuestra visión del resto del mundo, Barcelona, Editorial Debate (publicación original del año 1981 y revisada en 1997).

— (1990): Orientalismo, Ediciones Libertarias-Prodhufi, Madrid.

Segura Mas, Antoni (2001): Más allá del islam. Política y conflictos actuales en el mundo musulmán, Alianza Editorial, Madrid.

— (2002): Aproximación al mundo islámico. Desde los orígenes hasta nuestros días, Universitat Oberta de Catalunya, Barcelona.

Shinar, Pessah: Encyclopédie de l'islam..., s.v., salafiyya.

Siwan, Emmanuel (1990): Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics, enlarged edition, Yale University Press, New Haven.

Tamayo, Juan José (2009): Islam. Cultura, religión y política, Trotta, Madrid.

Tyan, E., Encyclopédie de l'islam, vol. 4, Brill, Leiden, s.v. djihad.

Urvoy, Dominique (1973): "Sur l'évolution de la notion de jihâd dans l'Espagne musulmane", Mélanges de la Casa de Velázquez, Madrid, IX, pp. 335-371.

VV AA: Encyclopédie de l'Islam, Nouvelle Édition, Brill-Maisonneuve, Leiden-Paris, en curso de publicación desde 1960.

Existe también edición en inglés.

VV AA: Encyclopédie Berbère, Edisud, Aix en Provence, en curso de publicación desde 1984.

VV AA: Gran Enciclopedia Catalana, Edicions 62 y Enciclopèdia Catalana S.A., Barcelona, 15 vols. 1962-1980, con varios suplementos publicados desde entonces y desde el año 2008 consultable en línea.

Waines, David (1998): El islam, Cambridge University Press, Barcelona.

NOTAS

1 . <http://www.dawn.com/news/1139847>

2 . http://www.prensalibre.com/internacional/Jordania-justicia-atentados-GB_0_951504889.html

3 . <http://www.tsa-algerie.com/20170305/sahara-occidental-maroc-christopher-ross-jette-leponge/>

4 . <http://es.rt.com/C8R>, consultado el 14/11/2014

5 . <http://www.europapress.es/internacional/>

6 . “De las cinco obligaciones que deben hacer personalmente los sarracenos, la quinta es la llamada jihad, por la que puede matar a sus enemigos cristianos en tiempos de guerra. Por ello afirman que se salvarán”.

7 . 1. “Esfuerzo individual o colectivo que hacen los musulmanes para mejorar su conducta” y 2. “guerra encaminada a la expansión o la defensa del islam”.

Índice

INTRODUCCIÓN

LA DIFICULTAD DE ESTABLECER UNA DEFINICIÓN UNÍVOCA

CAPÍTULO 1

SALAF, SALAFIYYAH Y SALAFISMO

La salafiyyah

De los salafis a los salafistas

Otros grupos radicales

Hacia unas conclusiones

CAPÍTULO 2

LA CULMINACIÓN DEL ISLAM POLÍTICO: EL MAL LLAMADO ESTADO ISLÁMICO

De las primaveras árabes al autoproclamado Estado Islámico

CAPÍTULO 3

MÁS CUESTIONES DE TERMINOLOGÍA

Sobre el uso y el mal uso de los términos jihad, jihadismo y jihadistas

La grafía correcta

La guerra según El Corán

Algunas divergencias

La teoría del abrogante y lo abrogado

El concepto de jihad en el islam primitivo

La obligatoriedad del jihad, según los casos

Las manipulaciones de un caso excepcional

¿Cuándo puede un acto bélico considerarse jihad?

Los mujahidín o combatientes del jihad

A modo de primera conclusión

Algunas muestras del jihad mal entendido en el Medioevo

Los mercenarios del jihad

La época actual

Algunos ejemplos oportunos

Conclusiones

GLOSARIO

BIBLIOGRAFÍA

NOTAS

